

# ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

Nr 17 2/2008

Redakcja gošcinna  
Eugenia Sojka



Katowice 2008

Wojciech Kalaga  
redaktor naczelny

## REDAKCJA

Leszek Drong (zastępca redaktora naczelnego), Tomasz Kalaga,  
Marzena Kubisz, Marcin Mazurek (sekretarz redakcji), Jacek Mydla

Noty o książkach: Paweł Jędrzejko

## RADA REDAKCYJNA:

Fernando Andacht (Ottawa), Zygmunt Bauman (Leeds), Ian Buchanan  
(Cardiff), Jean-Claude Dupas (Lille), Piotr Fast (Katowice), Alicja Helman  
(Kraków), Erazm Kuźma (Szczecin), Ryszard Nycz (Kraków),  
Floyd Merrell (Purdue), Edward Możejko (Edmonton),  
Leonard Neuger (Sztokholm), Emanuel Prower (Bielsko),  
Tadeusz Rachwał (Warszawa), Erhard Reckwitz (Duisburg-Essen),  
Katarzyna Rosner (Warszawa), Horst Ruthrof (Murdoch),  
Tadeusz Sławek (Katowice), Andrzej Szahaj (Toruń), Lech Witkowski  
(Toruń), Anna Zeidler-Janiszewska (Łódź)

© Copyright by „Śląsk” Wydawnictwo Naukowe, Katowice 2008

Publikacja ukazała się dzięki pomocy finansowej  
Komitetu Badań Naukowych

oraz

Wyższej Szkoły Lingwistycznej w Częstochowie

ISSN 1508-6305

<http://www.errgo.fils.us.edu.pl>  
<http://www.ares.fils.us.edu.pl/~errgo/>

# Spis treści

## wstęp

---

Wojciech Kalaga	– <i>Er(r)go</i> , .....	7
-----------------	--------------------------	---

## 9 rozprawy – szkice – eseje

---

Agnieszka Rzepa	– <i>Szum na łączach. Kanadyjskie re-wizje: postkolonializm, TransKanada i Pierwsze Narody</i> .....	11
Bożena Zawisza	– <i>Dwie pieśni o przyjaźni. Judeochrześcijańska filozofia przyjaźni a światopogląd narodu Nuu-Chah-Nulth w XXI wieku. Refleksje transkulturowe</i> .....	21
Anna Branach-Kallas	– <i>Literatura wielokulturowa? Diasporyczna? Transkanadyjska? Transkulturowość we współczesnej literaturze kanadyjskiej</i> .....	37
Zuzanna Szatanik	– <i>Ciało Kobiety/Przestrzeń Kanady. Rozważania nad metaforą „ciała bezdomnego” w wybranych wierszach Lorny Crozier, Jeni Couzyn i Joy Kogawy</i> .....	51
Justyna Kucharska	– <i>Oswajanie przestrzeni „pomiędzy”. Kino diasporyczne w kontekście kinematografii kanadyjskiej</i> .....	69
Tina Mouneimné-Wojtas	– <i>Écritures migrantes: quebeckie wyzwanie</i> .....	81
Krzysztof Jarosz	– <i>O geometrach i nawigatorach czyli dylematy transkultury w życiu literackim współczesnego Quebecu</i> .....	91

## 103 przekłady

---

Monique LaRue	– <i>Geometra i nawigator</i> .....	105
Brian S. Osborne	– <i>Od rodzimych sosen do diasporycznych gości: umiejscawianie kultury, tworzenie dziedzictwa kulturowego, poszukiwanie/lokalizacja tożsamości w transnarodowej Kanadzie</i> .....	121

## 157 polemiki – rozmowy – uwagi

---

– <i>Rozmowy wśród Innych. Rola kanadyjskich dyskursów mniejszościowych w promowaniu komunikacji transkulturowej.</i> Eugenia Sojka rozmawia z przedstawicielami wybranych grup diasporycznych .....	159
---	-----

197 recenzje

---

Ewa Urbaniak-Rybicka

– „Ty najpierw odpowiedz. Stój! Podaj hasło” czyli  
kody dostępu do kanadyjskiej mozaiki literackiej ..... 199

Dagmara Drewniak

– *W czerwieni i bieli – dialog transkulturowy  
i transkontynentalny* ..... 209

215 noty o książkach

---

# Contents

## editorial

---

- Wojciech Kalaga – *Er(r)go*, ..... 8

## 9 studies and essays

---

- Agnieszka Rzepa – *It's a Bad Line. Canadian Re-visions: Postcolonialism, TransCanada and First Nations* ..... 11
- Bożena Zawisza – *Two Songs of Friendship. Judeo-Christian Philosophy of Friendship and the Worldview of the Nuu-chah-nulth Nation in the 21st century. Transcultural Reflections ...* 21
- Anna Branach-Kallas – *Multicultural? Diasporic? Transcanadian Literature? Transcultural Dialogue in Contemporary Canadian Fiction* ..... 37
- Zuzanna Szatanik – *Woman's Body/Space of Canada. Reflections on the Metaphor of "homeless body" in Selected Poems by Lorna Crozier, Jeni Couzyn and Joy Kogawa* ..... 51
- Justyna Kucharska – *Taming the Space „in-between”. Diasporic Cinema in the Context of Canadian Cinematography* ..... 69
- Tina Mouneimné-Wojtas – *Écritures migrantes: Quebecois challenge* ..... 81
- Krzysztof Jarosz – *On Land Surveyors and Navigators: Transcultural Dilemmas in the Literary Life of Contemporary Quebec* ..... 91

## 103 translations

---

- Monique LaRue – *Land Surveyor and Navigator* ..... 105
- Brian S. Osborne – *From Native Pines to Diasporic Geese: Placing Culture, Setting Our Sites, Locating Identity in a Transnational Canada* ..... 121

## 157 commentaries

---

- *Among Others. The Role of Canadian Minority Discourses in Promoting Transcultural Communication.* Eugenia Sojka talks to representatives of selected diasporic groups ..... 159

197 reviews

---

- Ewa Urbaniak-Rybicka – „*Nay, answer me: stand, and unfold yourself,*” or  
*Access Codes to Canadian Literary Mosaic* ..... 199
- Dagmara Drewniak – *In Red and White – A Transcultural and Transcontinental  
Dialogue* ..... 209

215 notes on books

---

227 summaries in English

---

## Er(r)go...

Kanada. Ale Kanada już nie jako mit dalekiego Edenu – „kraj żywicą pachnąca” – lecz jako laboratorium wielokulturowości, politycznie usankcjonowany eksperyment wzajemnego wszczepiania tkanki Innego i Tożsamego; a zatem Kanada – czy raczej TransKanada – jako kontrowersja: nie wokół banalnego politycznie problemu dwukulturowości (angielska Kanada jako Brytania Północy, a Quebec jako Nowa Francja), ale istotnego dla cywilizacji nie tylko zachodniej zjawiska współlistnienia wielości kultur. Kanada jako ogromna przestrzeń: fizyczna – niezmierzone lasy, Góry Skaliste, jeziora – ale też jako przestrzeń kulturowych transakcji i translacji, przestrzeń międzykulturowego spotkania. Nigdzie chyba problematyka tożsamości kulturowej nie została tak silnie wyeksponowana i nie wywołała tak twórczej debaty wokół postkolonializmu, hybrydyczności, wielonarodowości, transkulturowości – nigdzie też nie była ta debata tak silnie zakorzeniona w praktyce codziennego, międzykulturowego współżycia. Przesunięcie do centrum grup uprzednio marginalizowanych, Pierwsze Narody, transkulturowość i obywatelstwo diasporyczne, pojęcia narodowości i państwowości, ale też postnarodowość i postpaństwowość, transnarodowość i transkulturowość, dekonstrukcja tradycyjnych narodowych ideologii i autokonstrukcja społeczności, dialog z Innymi i pomiędzy Innymi, postetniczność i tożsamość ludności rodzimej. Jednocześnie obawa i wyczulenie na zagrożenia: „kontroli epistemologicznej” przez kulturę dominującą czy politycznego zarządzania różnic, które nie zostawia przestrzeni dla dialogu kultur; ostrożność wobec pozornie neutralnych i nienaznaczonych innością/etnicznością kultur i literatur wywodzących się z kręgu anglo-europejskiego, ale „z natury” niejako nadal zajmujących pozycję uprzywilejowaną jako epistemologiczny punkt odniesienia. Pytania kanadyjskie to pytania najżywotniejsze dla współczesnego tygla cywilizacji. Czy klonować zatem kanadyjski klon, czy raczej pozostać przy syropie?

*Klonowanie Kanady* to numer *Er(r)go* gościnnie przygotowany przez Eugenię Sojkę, znakomitą propagatorkę kultury kanadyjskiej i problematyki wielokulturowości.

*Wojciech Kalaga*

## Er(r)go...

Canada. But not any longer as the embodied myth of the far-off Eden – “the land of plenty” – now a multicultural laboratory, a politically sanctioned experiment of mutual grafting of the tissues of the Self and the Other. Thus, Canada – or perhaps TransCanada - as a controversy: not of the politically banal duality of culture (English Canada as the Britannia of the North and Quebec as the New France), but of the phenomenon that remains significant not only for the western civilization – the coexistence of multiplicity of cultures. Canada as an immense physical space – unfathomable forests, The Rocky Mountains, lakes – but also as a space of cultural translations and transactions, a space of cross-cultural meeting. Probably nowhere else has the issue of cultural identity been made so apparent and evoked such creative debates over postcolonialism, hybridity, multinationalism, transculturalism – nowhere else have those debates been so strongly rooted in the practice of everyday, cross-cultural coexistence. The centralization of the groups hitherto marginalized, the First Nations, transculturalism and diasporic citizenship, the concepts of citizenship and nationality, but also post-citizenship and post-nationality, transcitizenship and transculturalism, deconstruction of traditional national ideologies and self-construction of the society, the dialogue with the Other and amongst Others, post-ethnicity and the identity of the indigenous peoples. At the same time, apprehension and watchfulness for the threat of “epistemological control” by a dominant culture or political management of differences which leaves no space for cultural dialogue; wariness for the seemingly neutral cultures, unmarked by otherness/ethnicity and literatures of the Anglo-European origin, which nevertheless still appear to hold a position privileged as the epistemological point of reference. The Canadian questions are questions of utmost significance for the contemporary melting pot of civilizations. Should we then believe in the growth of the maple leaf or just stick to the maple syrup?

*Map(l)ing Canada* is an issue of *Er(r)go* guest edited by Eugenia Sojka, a distinguished spokesperson for Canadian culture and the theme of multiculturalism.

*Wojciech Kalaga*



ER(R)GO

rozprawy | szkice | eseje



## Szum na łączach. Kanadyjskie re-wizje: postkolonializm, TransKanada i Pierwsze Narody

W latach dziewięćdziesiątych XX wieku jednym z najważniejszych elementów refleksji kulturowej i literackiej dotyczącej Kanady, równoległe do sięgającej lat osiemdziesiątych dyskusji na temat wielokulturowości, stała się kwestia usytuowania tego kraju wobec dyskursów postkolonialnych<sup>1</sup>. Pierwsze lata nowego wieku przyniosły wstępny konsensus dotyczący specyfiki kanadyjskiego postkolonializmu, także literackiego, i dalsze przesunięcie dyskursu krytycznego w stronę inspirującej koncepcji TransKanady. Wizja TransKanady, czy też raczej dalsza re-wizja Kanady, jest wspierana i tworzona między innymi poprzez rozpoczęty kilka lat temu „TransCanada Project”, zainicjowany przez Smaro Kamboureli i Roya Miki, a realizowany przez „TransCanada Institute” (University of Guelph), którym kieruje Kamboureli. Seria konferencji, seminariów, publikacji i podobnych przedsięwzięć składających się na działalność Instytutu to, zgodnie z deklaracjami jego twórców, projekt futurystyczny mający na celu rewitalizację badań nad literaturą kanadyjską i powiązanych z nią dyskursów. Projekt nie tylko świetnie wpisuje się w nowe nurty dyskusji dotyczącej tej tematyki, ale ma realne ambicje kształtowania ich. TransKanada istnieje w postaci wielowątkowej dyskusji na temat licznych, zazębiających się związków między literaturami i kulturami Kanady, strukturami oraz zjawiskami akademickimi, państwowymi i globalnymi. Refleksja na temat literatury kanadyjskiej zyskuje wymiar post- i transpaństwowy, odnosi się do kontekstu globalizacji: to radykalna zmiana w stosunku do dotychczasowego silnego zakotwiczenia kanadyjskiej krytyki literackiej w dyskursie narodowym i jednocześnie twórcza kontynuacja dyskusji związanej z obecnością postkolonializmu, hybrydyczności, wielonarodowości, transkulturowości w Kanadzie. Dobry obraz kierunku zmian daje książka będąca owocem pierwszej konferencji zorganizowanej przez „TransCanada Institute” i zatytułowana *Trans.Can.Lit.: Resituating the Study of Canadian Literature*. Nie zmienia się jednak wyraźna preferencja kanadyjskiej krytyki literackiej do uwypuklania powiązań i interakcji między literaturą a państwem i życiem publicznym oraz kontekstem instytucjonalnym. Jak piszą Kamboureli i Miki: „literatura funkcjonuje jako sfera debat publicznych, ale nigdy nie jest z nimi w pełni zharmonizowana, dzięki czemu ukazuje granice kulturowej wiedzy i polityki”<sup>2</sup>.

Chociaż aspekt transkulturowy jest tylko jednym z wielu aspektów projektu TransKanady, odgrywa on znaczącą rolę w dyskusjach kształtujących projekt ze względu na zewnętrzne i wewnętrzne uwarunkowania tak literatury kanadyjskiej, refleksji nad tą literaturą, jak kultury kanadyjskiej w ogóle. Dla postnarodowościowych i globalizacyjnych ambicji TransKanady odpowiednia wydawać się może w szczególności propozycja pojmowania transkulturowości, wypracowana przez Wolfganga Welscha. Welsch oddziela tożsamość narodową od kulturowej i kładzie nacisk na fakt, że transkultura nie oznacza homogenizacji kulturowej, natomiast zasadza się na istnieniu „sieci transkulturowych”: wewnętrznie złożonych, łączących „swojskość” i „obcość” struktur kulturowych, które zająbiają się, wykazując tak podobieństwa jak i znaczące różnice. „Logika procesów transkulturowych” w naturalny sposób „obejmuje aspekty globalne i lokalne, uniwersalistyczne i partykularne”<sup>3</sup>. Takie podejście pozwala na zarzucenie częstokroć krytykowanej konstrukcji Kanady wielokulturowej jako „mozaiki” i skupienie się na nieograniczonej państwowo czy etnicznie sieci dynamicznych połączeń między kulturami. Takie podejście lepiej odpowiada wewnętrznej dynamice społecznej i literackiej Kanady i jej powiązaniom ze światem zewnętrznym.

Nowy „transkanadyjski” dyskurs komplikują jednak kwestie związane z politycznymi, kulturowymi i literackimi konsekwencjami obecności ludności rodzimej (Pierwsze Narody, Metysi, Inuici) w Kanadzie. Zmiany ogólnego, globalnego kontekstu, kryzys tradycyjnej koncepcji państwa narodowego i tendencja do powstawania „sieci transkulturowych” nie zmieniły statusu tej ludności, która – według własnej percepcji – pozostaje w relacji podległości kolonialnej wobec struktur narodowych istniejących w byłych koloniach osadniczych Ameryki Północnej, a więc w Kanadzie i USA. Ta specyfika Kanady jako kraju Drugiego Świata<sup>4</sup> ma zasadnicze znaczenie dla nowej wizji kultury i literatury „transkanadyjskiej”, wymuszając powrót do rozumienia „trans” wypracowanego przez teorie postkolonialne, a może nawet przekreślając ambicje TransKanady do wyjścia poza dyskurs postkolonialny, jeśli uznamy słuszność stwierdzenia Leeli Gandhi, że „postkolonialność’ ... to tylko inna nazwa globalizacji kultur i historii”<sup>5</sup>.

Kanada w tym rozumieniu pozostaje (post)kolonialnym „obszarem kontaktu”, gdzie kontakt między kolonizatorem i kolonizowanym może być traktowany jako „współobecność, interakcja, zająbiające się sposoby pojmowania i działania, często w warunkach radykalnie asymetrycznych relacji władzy”<sup>6</sup>. Jest to więc jednocześnie z definicji obszar transkulturowy, na którym w wyniku wzajemnego oddziaływania kultur powstają nowe zjawiska kulturowe i struktury tożsamości. Mary Louise Pratt, tworząc koncepcję „obszaru kontaktu”, wychodzi jednak od pojęcia transkulturowości stworzonego w latach

czterdziestych XX wieku przez Fernanda Ortiza, kubańskiego antropologa, które tylko częściowo odpowiada wypracowanym współcześnie rozumieniom tego pojęcia. Ortiz proponował termin „transkultuacja” jako adekwatniej niż „akultuacja” i „dekultuacja” opisujący proces „niezwykle złożonych transmutacji kultury”<sup>7</sup> na Kubie (oraz w Ameryce jako takiej<sup>8</sup>) w wyniku historycznego procesu przenikania się różnorodnych kultur. Jego koncepcja, jak wskazuje John Beverly, była zakotwiczona w dyskursie państwa narodowego, który wspierała, i opierała się na ideale stworzenia wyraźnie zarysowanej tożsamości narodowej<sup>9</sup>: ideale, poza który TransKanada próbuje wyjść.

Koncepcja „obszaru kontaktu” pozwala jednak na nowe spojrzenie na (post)kolonialną Kanadę i literaturę kanadyjską, wymuszając nie tylko skupienie na twórczych interakcjach transkulturowych, ale także nową świadomość faktu, że kolonializm stanowi dla nich stały i nieunikniony kontekst. Chociaż więc najwyraźniej główny wysiłek debaty na temat TransKanady nakierowany jest na wpisanie Kanady i literatury kanadyjskiej w różnych znaczeniach (w szczególności jako dyscypliny akademickiej) w dyskurs globalizacyjny i „planetarny”<sup>10</sup>, musi się to odbywać przy jednoczesnej kontynuacji problematyki związanej z debatą postkolonialną. Przykładowo Diana Brydon, pisząc, że literatura ma za zadanie rozplątywać i pruć tkaną przez państwo materię – poddawać krytyce, analizować, proponować zmiany<sup>11</sup> – konkluduje wreszcie, że głównym zadaniem kanadyjskiej krytyki literackiej jest jednoczesne „odczytywanie literatury kanadyjskiej w kontekstach globalnych i w odniesieniu do problemów ludności rodzimej”<sup>12</sup>. Tak jak w jednym ze swoich wcześniejszych tekstów przypomina, że ani Kanada jako państwo, ani literatura kanadyjska jako dyscyplina nie dokonały rozrachunku z kolonialną przeszłością i jej współczesnymi konsekwencjami, że unikają „polityki odpowiedzialności” i nie wytyczyły drogi wiodącej do dekolonizacji<sup>13</sup>.

Pozycja ludności rodzimej wobec tych dwóch wymienionych modeli transkulturowości i rozważań „transkanadyjskich” jest szczególna. Bez względu na faktycznie zachodzące procesy transkulturowe przedstawiciele Pierwszych Narodów w Kanadzie częstokroć nie są zainteresowani podkreśleniem – szczególnie na forum politycznym – transkulturowych aspektów ani własnych kultur i literatur, ani kultury i literatury kanadyjskiej, przyjmując strategiczny esencjalizm jako podejście pozwalające na zaznaczanie odmienności kultur i literatur tubylczych oraz walkę o prawa ludności tubylczej w ramach istniejących struktur państwowych, które jednocześnie negują, podobnie jak nie uznają granic przecinających tradycyjnie należące do nich terytoria. Przynależność państwowa, w przeciwieństwie do przynależności plemiennej, dla wielu nie stanowi istotnego elementu ich tożsamości. Chociaż nie są w stanie uniknąć kontaktu z białą kulturą i oprzeć się procesom trans-

kulturowym, wielu przedstawicieli Pierwszych Narodów podziela zapewne zdanie Lee Maracle, kanadyjskiej pisarki, która definiuje związek między białymi i Saliszami w kategoriach związku istniejącego między drapieżnikiem i jego ofiarą. Maracle dodaje co prawda, że ofiara, która ceni sobie i zachowuje bezpieczną odległość od drapieżnika, może wiele się od niego nauczyć: ustosunkowując się do samej obecności „drapieżnika”, analizując jego zachowanie i „wewnętrzna dynamikę”, ofiara odkrywa jego naturę<sup>14</sup>. Niemniej bezpieczny dla Pierwszych Narodów związek międzykulturowy wynikający z katastrofy podboju opiera się, zdaniem pisarki, na unikaniu bezpośredniego kontaktu kulturowego, który niesie z sobą śmiertelne zagrożenie.

Jednocześnie w tym samym tekście zamieszczonym w zbiorze *Trans. Can.Lit.* Maracle przedstawia wizję transformacji stosunków między kulturą tubylczą i kanadyjską (którą nazywa kulturą Diaspory). Stanowi ona postulat przyszłościowy, powiązany z nadzieją na powolne, wspólne rozplątywanie sieci kolonialnych zależności i uwarunkowań, na znajdowanie punktów stycznych: „łączy”, które pozwolą na „wyobrazenie sobie drogi od separacji do połączenia”, a wreszcie do wolności<sup>15</sup>. Wizja Maracle opiera się na tradycyjnej koncepcji opowieści („story”) w kulturze Saliszów, a także na procesie jej odbioru i analizy. Jest to w istocie proces zdobywania głębszej wiedzy o sobie i o świecie, pozwalający na zapoczątkowanie wewnętrznych oraz zewnętrznych przemian, stąd autorka określa ten proces za pomocą angielskiego słowa „study”. „Opowiadacz” przekazuje opowieść, ale nie narzuca słuchaczom jej interpretacji czy wybranego punktu widzenia; pełni rolę przewodnika w procesie analizy, zakładając, że wszelkie wnioski wyciągnięte przez słuchaczy są prawomocne, mają swoje miejsce w całości bytu. Celem jest wyjście poza różnorakie uwarunkowania indywidualne i kulturowe, uzyskanie niczym niezmaczonej holistycznej wizji bytu („being”) i zjawisk, których jednak z założenia nie można całkowicie zrozumieć; a w konsekwencji zapoczątkowanie przemiany indywidualnej i społecznej opartej na tej wizji. Maracle opisuje więc w istocie projekt dekolonizacji poprzez dyskurs oparty na koncepcji bytu wyznawanej przez Pierwsze Narody; projekt, którego założenia dzielą także inni pisarze, myśliciele i działacze z jej kręgu kulturowego. Częstokroć proponuje się powrót do ontologii, epistemologii i procesów twórczych charakterystycznych dla Pierwszych Narodów i generalnie ludności rodzimej jako jedyną strategię dającą nadzieję na przezwycięzenie „mentalności kolonialnej i struktur kolonialnych, które nadal istnieją we wszystkich społeczeństwach i państwach”, realizację wizji postkolonializmu jako „pożądaną przyszłości” oraz na oparcie się „tendencjom neokolonialnym”, jak ujmuje to Marie Battiste<sup>16</sup>.

Taka re-wizja Kanady oparta na fundamentalnej zmianie dominującego światopoglądu oraz praktyki kulturowej, odbywająca się między innymi po-

przez specyficzną praktykę literacką, zakłada współpracę i akceptację Kandydzyków należących do większości etnicznej i kulturowej, jednak inicjatywa składana jest w ręce ludności rodzimej, przy uwzględnieniu szczególnej roli pisarza. W ten sposób literatury ludów rodzimych obdarzone zostają misją, której nie może dzielić literatura większościowa. Bezradność większościowej literatury kanadyjskiej wobec misji dekolonizacji silnie zaznaczają krytycy postkolonialni. „Biała” literatura kanadyjska nadal na różne sposoby uwikłana jest w dylemat osadnika, stanowiący istotę ambiwalencji tożsamości obywateli krajów Drugiego Świata opisywanej przez Lawsona<sup>17</sup>: niepewność co do prawomocności ich obecności w Nowym Świecie, zinternalizowany status kolonizowanego kolonizatora, z którym wiąże się poczucie „opóźnienia” („belatedness”) tak wobec cywilizacji metropolii, jak wobec ludności rodzimej oraz pragnienie zawłaszczenia statusu „tubylcy”. Z tego powodu wszelkie próby „tekstualnego oporu antykolonialnego”, konkluduje Stephen Slemon, skazane są na niepowodzenie<sup>18</sup>.

Przekonanie, że pisarz tubylczy jako współczesny „opowiadacz” oraz książka jako medium pamięci („rememberer”) i transformacji odgrywają więc potencjalnie kluczową rolę w procesie przemiany tak Pierwszych Narodów jak Kanady w ogóle, opiera się na założeniu kluczowej roli odgrywanej przez pisarza wobec społeczności jako, jak pisze Jeanette Armstrong, jednocześnie historyka, lekarza i wizjonera<sup>19</sup>. Bujny rozkwit pisanych literatur ludności rodzimej w Kanadzie, który rozpoczął się w latach siedemdziesiątych XX wieku, w dużej mierze motywowany tym przekonaniem, ale także chęcią „dania świadectwa” doświadczeniom Pierwszych Narodów, Metysów i Inuitów, wymusza jednocześnie pytania związane z pozycją tego zróżnicowanego i bogatego dorobku literackiego wobec literatury kanadyjskiej jako takiej. Czy i w jaki sposób literatury te stanowią część literatury kanadyjskiej, a w szczególności kształtującej się wizji literatury „transkanadyjskiej” („Trans.Can.Lit.”)?

Część badaczy literatur i kultur postkolonialnych, a także pisarzy i myślicieli pochodzących z kultur rodzimych w Kanadzie, postuluje traktowanie literatur rodzimych powstających w byłych koloniach osadniczych jako osobnych od literatur narodowych. Takie podejście sugerowali Ashcroft, Griffiths i Tiffin w *The Empire Writes Back*, wskazując na charakterystyczne zakotwiczenie kulturowe tych literatur, odmienność wyrażanego za ich pośrednictwem światopoglądu oraz poglądów politycznych<sup>20</sup>. Na gruncie kanadyjskim podobne przekonania wyraża na przykład Jeanette Armstrong, umiejscawiając literatury rodzime na marginesie literatury kanadyjskiej i jednocześnie poza nią. Jej zdaniem estetyka literatur rodzimych odbiega od estetyki stworzonej przez „tekst osadnika”, a jej właściwe miejsce jest pośród społeczności, która ją tworzy za pośrednictwem pisarza-mediatora, pomagającego w proce-

sie autokonstrukcji społeczności wobec współczesnych wyzwań<sup>21</sup>. Stanowi to przesunięcie stanowiska Armstrong wobec tej kwestii: jeszcze do niedawna, zaznaczając „marginalne” usytuowanie literatury rodzimej wobec literatury kanadyjskiej, pisarka wyrażała pogląd, że wpisuje się ona w literaturę kanadyjską jako jej szczególny i odrębny „gatunek”. W tym samym tekście, mimo postulowanej marginalności „gatunku”, Armstrong zaznaczała jego centralne znaczenie dla literatury kanadyjskiej jako mediatora kulturowego<sup>22</sup>.

To ostatnie stanowisko wydaje się bardziej charakterystyczne dla dominującego dyskursu dotyczącego literatury rodzimych w Kanadzie. Z jednej strony zaznacza się ich odmienność, z drugiej zaś ich nieuniknione, ale twórcze i owocne, uwikłanie w białą kulturę i partycypację w literaturze kanadyjskiej, nawet jeżeli określa się je jako „Literaturę Oporu”, jak robi to Emma LaRocque<sup>23</sup>. Mediacja, o której wspomina Armstrong, dokonuje się w tekstach autorów pochodzących z ludności rodzimej na wielu poziomach i dotyczy form, gatunków, technik literackich, jak również szerszej sfery kultury i języka. W pewnym sensie mamy tu do czynienia z transpozycją zjawiska transkulturowości opisanego przez Ortiza w sferę literatury, z rodzajem „transkulturowości narratywnej” w terminologii Angela Ramy<sup>24</sup>. O ile jednak literatury pisane Pierwszych Narodów, Metysów, Inuitów łączą elementy charakterystyczne dla przekazu ustnego, dla literatury oralnej, z której się wywodzą oraz wybrane elementy charakteryzujące gatunki literackie pochodzenia europejskiego, o tyle wpływ literatury rodzimych na pisaną literaturę kanadyjską wydaje się mało znaczący (należy tu jednak dodać, że nie robiono systematycznych badań analizujących ten problem). Potwierdza to tezę Beverly’ego, który sugeruje, że proces transkulturowości narratywnej tak jak ujmuje go Rama, stawia literaturę pisaną tworzoną przez kolonizatora w pozycji uprzywilejowanej i podporządkowany jest w istocie celowi stworzenia literatury narodowej<sup>25</sup>.

Dominujący model literatury narodowej w Kanadzie odpowiada zasadniczo takiej interpretacji i stanowi element konstruktu Kanady jako „mozaiki”. Pomimo wpisania w ten konstrukt i deklarowanego równouprawnienia kulturowego, które ma w efekcie dawać państwo i naród zjednoczone dzięki swojej wewnętrznej różnorodności, kultury i literatury wywodzące się z kręgu anglo-europejskiego zajmują w praktyce pozycję uprzywilejowaną. Funkcjonują one jako pozornie neutralny i nienaznaczony innością czy etnicznością punkt odniesienia, jako główny nurt kultury i literatury kanadyjskiej, wokół którego krążą i wirują kultury oraz literatury mniejszościowe, takie jak na przykład „literatura ludów tubylczych Kanady” („Native Canadian literature”). Choć te ostatnie często kontestują dominujące konstrukty Kanady i „kanadyjskości”, traktuje się to jako dowód na to, że konstrukty te są na tyle obszerne i elastyczne, iż obejmują bez kłopotu również takie potencjalnie destrukcyjne



elementy, pisze Lily Cho. Jednak, jak wskazuje Cho, nawet same nazwy grup i literatur etnicznych, łącząc marker etniczności z kanadyjskością („Native Canadian”, „Asian Canadian” itd.), sugerują pragnienie jednoczesnego wpisania ich w dyskurs narodowy i pozostawienia poza nim<sup>26</sup>. Takie ujęcie tego problemu pozwala lepiej zrozumieć na przykład opisaną wyżej zmianę stanowiska Armstrong wobec kwestii usytuowania literatur rodzimych względem literatury kanadyjskiej: jest to dylemat nękający literaturoznawców, pisarzy i krytyków reprezentujących tak grupy większościowe jak mniejszościowe.

Literatury rodzime, jak już wspomniano, traktowane są na ogół jako jeden z „etnicznych” elementów przynależących do literatury kanadyjskiej. Dzieje się tak, pomimo że najczęściej bardzo wyraźnie – w moim odczuciu konsekwentniej niż inne kanadyjskie literatury etniczne – ignorują one kwestie tożsamości narodowej jako kulturowo nieistotne dla społeczności stanowiącej źródło i zamierzonego odbiorcę tekstów. Pod względem tematyki skupiają się one raczej na problemie tożsamości etnicznej wyłaniającej się w wyniku zanurzenia współczesnych Indian, Metysów, Inuitów w białej kulturze (a więc na problematyce transkulturowej, z naciskiem na procesy tworzenia się nowych formacji tożsamościowych w ramach kultur rodzimych), wiążąc ją z tematyką przemian w życiu lokalnych społeczności. Podobnie krytyka literacka tworzona przez ludność tubylczą nie była i nie jest zainteresowana tematyką narodową, zaś krytycy spoza tego kręgu na ogół starają się rozpatrywać teksty pisarzy tubylczych, nie odnosząc ich explicite do kontekstu literatury kanadyjskiej jako literatury narodowej, nawet jeśli jednocześnie traktują je jako jej część.

Odmiernym aspektem problemu, który podnosi Cho – szczególnie ważnym dla literatur tubylczych w Kanadzie – jest fakt, że dyskurs celebrujący różnorodność literatury kanadyjskiej, współistnienie w jej ramach literatur tworzonych przez różnorodne grupy etniczne, zasada się często na traktowaniu różnorodności jako zjawiska przychodzącego do Kanady z zewnątrz, w wyniku imigracji. W konsekwencji pojawia się groźba, że w tak ukierunkowanej dyskusji zabraknie miejsca na problematykę związaną z literaturami rodzimymi. Tendencja ta znajduje także odbicie w marginalizacji znaczenia badań nad literaturami rodzimymi i nauczania ich w instytucjach szkolnictwa wyższego w Kanadzie<sup>27</sup>.

„Przepracowanie” relacji między literaturami większościowymi i mniejszościowymi w Kanadzie stanowi jeden z nurtów zmierzających do rekonceptualizacji literatury kanadyjskiej jako „literatury transkanadyjskiej”, tak jak „przepracowanie” relacji między grupami tworzącymi te literatury stanowi jeden z nurtów wizji TransKanady. Autorzy artykułów zamieszczonych w zbiorze *Trans.Can.Lit.* – jak na razie jedynym źródle zbierającym różne

wątki debaty – niezmiennie, chociaż czasem tylko na marginesie innych rozważań, zaznaczają szczególną pozycję ludności rodzimej w społeczeństwie kanadyjskim oraz tworzonych przez nią literatur w literaturze kanadyjskiej. Chociaż wszyscy uczestnicy dyskusji postulują, jak Lee Maracle, potrzebę wypracowania punktów styecznych różnorodnych dyskursów dotyczących Kanady, a w szczególności uwzględnienia punktu widzenia ludności rodzimej, nie oznacza to porozumienia. Wrażenie „szumu na łączach” – zaburzeń w procesie komunikacji utrudniających porozumienie, wypracowanie zbieżnych pozycji – nie jest charakterystyczne wyłącznie dla najnowszych prób re-wizji Kanady, a stanowi od wielu lat stały element podobnych dyskusji. Problem jest złożony i trudny, a wypracowanie wspólnej pozycji wymagałoby zapewne przede wszystkim daleko idących przemian politycznych w Kanadzie, w szczególności jeśli chodzi o kwestie roszczeń terytorialnych ludności rodzimej, domagającej się zwrotu tradycyjnie należących do niej terytoriów. Nawet jednak abstrahując od tych kwestii (jeśli w ogóle da się to zrobić) można zauważyć, i wynika to jednoznacznie także z zestawienia tekstów odnoszących się do projektu „TransKanady”, że o ile ludność rodzima (a w szczególności Pierwsze Narody) ma jasną wizję tego, na czym miałyby polegać dekolonizacja kanadyjskiego dyskursu kulturowego i literackiego, takiej wizji nie wypracowały kultura i literatura większościowa. Być może, jeśli wyciągnąć wnioski ze stwierdzeń Slemona, do których odnosiłam się wcześniej, taka bezradność, niemożność dyskursywnego przyjęcia postawy antykolonialnej, połączona z poczuciem winy i odpowiedzialności, jest wpisana w kondycję (post)kolonialnej Kanady jako kraju Drugiego Świata. Chociaż więc współczesny świat i jego przemiany stawiają Kanadzie nowe wyzwania, jakikolwiek dyskurs „transkanadyjski” długo jeszcze będzie powracał do pytań związanych z kolonializmem i postkolonializmem. Niewykluczone, że nastąpi rozszczępienie dyskursu na co najmniej dwa (niekoniecznie odrębne) nurty: szerszy, podążający w kierunku wielowątkowej dyskusji opierającej się na zjawiskach transkulturowych w ujęciu Welscha i ich kanadyjskich wcieleniach; oraz węższy, ale równie ważny, koncentrujący się bardziej na podobnych do ortizowskiego podejściach do problematyki transkultury, które mogą stanowić narzędzie pozwalające na analizę relacji między kulturami ludności rodzimej i „resztą Kanady”.

## Przypisy:

<sup>1</sup> Artykuły obrazujące kolejne etapy dyskusji i pozwalające prześledzić jej przebieg można znaleźć w zbiorach pod redakcją Laury Moss (*Is Canada Postcolonial? Unsettling Canadian Literature*, Waterloo, Ontario, WLU 2003) oraz Cynthii Sugars (*Unhomely States: Theorizing English-Canadian Postcolonialism*, Peterborough, Ontario, broadview press 2004).

<sup>2</sup> Smaro Kamboureli i Roy Miki (red.), „Preface”. W: *Trans.Can.Lit.: Resituating the Study of Canadian Literature*, Waterloo, Ontario, WLU 2007, s. viii. [tłumaczenie cytatu: AR]

<sup>3</sup> Wolfgang Welsch, „Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today”. W: *Spaces of Culture: City, Nation, World*, red. Mike Featherstone i Scott Lash, London, Sage 1999, s. 194–213. <http://www2.uni-jena.de/welsch/Papers/transcultSociety.html> [tłumaczenie cytatów: AR].

<sup>4</sup> Alan Lawson, „Postcolonial Theory and the ‘Settler’ Subject”. W: *Unhomely States...*, s. 151–164.

<sup>5</sup> Leela Gandhi, *Teoria postkolonialna*, przeł. Jacek Serwański, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie 2008, s. 114.

<sup>6</sup> Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, New York, Routledge 1992, s. 7. [tłumaczenie cytatu: AR]

<sup>7</sup> Ferdinando Ortiz, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, przeł. Harriet de Onís, Duke University Press 1995, s. 98. [tłumaczenie cytatu: AR]

<sup>8</sup> Ortiz, *Cuban Counterpoint...*, s. 103.

<sup>9</sup> John Beverley, *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*, Durham, NC, Duke University Press 1999, s. 45.

<sup>10</sup> Autorzy odnoszą się przede wszystkim do rozumienia „kontekstu planetarnego” (“planetary”) wprowadzonego przez Gayatri Spivak w *Death of a Discipline* (New York, Columbia UP 2003).

<sup>11</sup> Diana Brydon, „Metamorphoses of a Discipline: Rethinking Canadian Literature Within Institutional Contexts”. W: *Trans.Can.Lit. ...*, s. 13.

<sup>12</sup> Diana Brydon, „Metamorphoses of a Discipline...”, s. 16.

<sup>13</sup> Diana Brydon, „Canada and Postcolonialism: Questions, Inventories and Futures”. W: *Is Canada Postcolonial?...*, s. 49–77.

<sup>14</sup> Lee Maracle, „Oratory on Oratory”. W: *Trans.Can.Lit....*, s. 63.

<sup>15</sup> Lee Maracle, „Oratory on Oratory”, s. 69.

<sup>16</sup> Marie Battiste, „Unfolding the Lessons of Colonization”. W: *Homely States...*, s. 212. [tłumaczenie cytatów: AR]

<sup>17</sup> Alan Lawson, „Postcolonial Theory...”, s. 156–158.

<sup>18</sup> Stephen Slemon, „Unsettling the Empire: Resistance Theory for the Second World”. W: *Unhomely States...*, s. 148. [tłumaczenie cytatu: AR]

<sup>19</sup> Jeanette Armstrong, „Keynote Address: The Aesthetic Qualities of Aboriginal Writing”, *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadienne* 2006, 31 (1), s. 30.

<sup>20</sup> Bill Ashcroft, Gareth Griffiths i Helen Tiffin. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge 2002. s. 143.

<sup>21</sup> Jeanette Armstrong, Keynote Address... , s. 30.

<sup>22</sup> Jeanette Armstrong, „Aboriginal Literatures: A Distinctive Genre within Canadian Literature”. W: *Hidden in Plain Sight: Contributions of Aboriginal Peoples to Canadian Identity and Culture*, red. Dan Beavon, Cora Voyageur i David Newhouse, Toronto: University of Toronto 2005, s. 180–186.

<sup>23</sup> Emma Larocque, „Opening Address”. W: *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadienne* 2006, 31 (1), s. 17.

<sup>24</sup> Angel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, México: Siglo XXI 1985.

<sup>25</sup> John Beverley, *Subalternity and Representation ...*, s. 45.

<sup>26</sup> Lily Cho, „Diasporic Citizenship: Contradictions and Possibilities for Canadian Literature”. W: *Trans.Can.Lit. ...*, s. 93.

<sup>27</sup> Lily Cho, „Diasporic Citizenship...”, s. 99–100.

## Dwie pieśni o przyjaźni: Judeochrześcijańska filozofia przyjaźni a światopogląd narodu Nuu-Chah-Nulth w XXI wieku. Refleksje transkulturowe

Przełom XX i XXI wieku to okres wielostronnej rewizji obowiązujących do tej pory stanowisk filozoficznych, estetycznych, politycznych i krytyczno-kulturowych. Nietrudno zaobserwować, że zarówno w przestrzeni kulturoznawstwa zachodniego, jak i w praktyce kulturowej postkolonialnego świata nastąpił wyraźny zwrot w kierunku centralizacji grup uprzednio marginalizowanych. Jednym z istotniejszych obszarów zainteresowania filozofów, kulturoznawców i reprezentantów innych dziedzin nauk humanistycznych stały się kultury tych grup etnicznych, które przez stulecia pozostawały w kręgu dominacji zachodniego dyskursu. Kultury tak długo zmuszane do milczenia odzyskują dziś głos: zyskując słyszalność, przekonują innych do własnej wartości. Taki rodzący się dialog tworzy szanse na to, by przekonanie o wyższości kultury własnej ustąpiło ostatecznie filozofii poszukiwania miejsc wspólnych. Staje się dziś oczywiste, że każda zbieżność stanowi potencjalny fundament dla nowych relacji między odmiennymi kulturami i punkt wyjścia dla dyskursów alternatywnych wobec tych wykreowanych w kontekście kolonialnej rzeczywistości, konstruowanej na przeświadczeniu o zerojedynkowym kształcie świata: kultura judeochrześcijańska *versus* „próżnia kulturowa” obszarów kolonizowanych. Niniejszy artykuł, wpisując się w wielokulturowy paradygmat rozważań naukowych, oferuje próbę wglądu w przestrzenie wspólne kultury Zachodu i zamieszkującego zachodnie wybrzeże Kanady narodu Nuu-chah-nulth, koncentrując się w szczególności na zjawisku przyjaźni, która – jak się wydaje – w XXI wieku zaczęła nabierać wymiaru elementarnego problemu filozoficznego. Niniejsze rozważania, choć w żaden sposób nie pretendują do miana pełnego studium tak wyznaczonego obszaru, wskazują jednak kolejny możliwy kierunek komparatywistyki kulturoznawczej, której rozwój może w przyszłości decydować o kształcie nowych i lepszych relacji między kulturami z pozoru biegunowo różnymi.

Filozofia przyjaźni nie jest jeszcze oficjalnie uznawanym przez środowiska naukowe terminem, podobnie jak przyjaźń – w odróżnieniu od miłości, dobra czy sprawiedliwości – funkcjonuje we współczesnej filozofii jako pojęcie o charakterze przede wszystkim funkcjonalnym. Moim jednak zdaniem filozofia przyjaźni jest wygodnym określeniem, charakteryzującym te sta-

nowiska filozoficzne, u podstaw których leży przekonanie, iż przyjaźń jest zasadniczym elementem wszelkiej etyki. Warto zauważyć, że takie ukierunkowanie wysiłków intelektualnych nie jest zastrzeżone jedynie dla kultur Zachodu – a nawet w tej przestrzeni nie sposób postrzegać interesującego mnie zjawiska jedynie jako skutku poststrukturalnych rewizji dotychczasowych paradygmatów filozoficznych choć istotnie należy przyznać, iż do wzrostu akademickiego zainteresowania dyskursami przyjaźni przyczynił się w dużej mierze ferment „wojen kulturowych” lat osiemdziesiątych XX wieku.

Niniejszy artykuł, wpisujący się w tak zarysowany krąg zainteresowań, stanowi próbę wskazania międzykulturowych paralelizmów we współczesnych intelektualnych rozważaniach dotyczących przyjaźni w kulturze Zachodu (reprezentowanej tu przez dwie korespondujące z sobą propozycje filozoficzne – Jacques’a Derridy i Tadeusza Sławka) oraz w kulturze narodu Nuu-chah-nulth (przedstawionej na podstawie analizy rozważań prezentowanych w książce *Tsawalk* E. Richarda Atleo). Rezultatem takiego dialogicznego zestawienia jest ukazanie potencjału dla międzykulturowego porozumienia opartego na przyjaźni – jednak nie przyjaźni rozumianej jako *naiwne*, obiegowe pojęcie, lecz jako fundament wszelkich rozważań etycznych. Wydaje się bowiem oczywiste, że jeżeli za podstawę procesu budowania zrównoważonego świata przyjąć filozofię przyjaźni, wówczas światopoglądy oparte na dominacji i praktykach marginalizacyjnych objawią się jako fundamentalnie sprzeczne z elementarną ludzką potrzebą trwałego niwelowania tego, co Karen Horney określiła mianem *łuku podstawowego*. W tym procesie może ukształtować się paradygmat, w którym *inny*, będąc nieodzownym elementem nas samych, będzie postrzegany nie inaczej niż tylko jako przyjaciel.

Przyjaźń oparta na wiedzy o *innym*, za pomocą polifonicznego dialogu umożliwia ukształtowanie tożsamości obu stron w nią zaangażowanych<sup>1</sup>. Nowa tożsamość w nowym światowym porządku, którego orędownikami są uczeni w niniejszym tekście przywoływani, będzie wykluczała ze wzajemnych relacji takie pozycje jak *wyższość* i *podrzędność*. Sara Goering zauważa:

Nasi przyjaciele odgrywają zasadniczą rolę w naszym rozumieniu samych siebie, jak również w naszym obcowaniu z innymi i naszym poglądzie na świat w ogóle. Przez poufały dialog z przyjaciółmi, jesteśmy w stanie zobaczyć świat i siebie samych nie tylko własnymi oczami, ale także z perspektywy innych. Zyskujemy uprzywilejowany dostęp do poglądów innego, a tym samym szerszy pogląd na świat<sup>2</sup>.

Warto zauważyć, że nawet skrajnie różne kultury, jak judeochrześcijańska kultura Europy i kultura narodu Nuu-chah-nulth zamieszkującego zachodnie wybrzeże Vancouver – mają zaskakująco dużo elementów wspólnych. Łątwo je dostrzec przyglądając się bliżej dyskursom przyjaźni, występującym

w obu kulturach. Cechujące je podawanie w wątpliwość produktywności relacji *wyższości* i *dominacji* jednej kultury nad inną, otwiera przestrzeń dla dialogu międzykulturowego, w którym współzawodnictwo ustępuje wzajemnemu uzupełnieniu się kultur, hegemonia harmonii, a zniszczenie tworzeniu i budowaniu. W ten sposób powstaje nowa aksjologiczna rama odniesienia zarówno dla organów ustawodawczych, jak i dla jednostek.

Optymistyczna wizja stworzenia sieci przyjaznych relacji międzykulturowych, proponowana w tym artykule, daleka jest jednak od naiwnej idealizacji ludzkości, dalej jeszcze od sentymentalnego wezwania, by *kochać się wzajemnie*. Prezentując potencjalny punkt wyjścia dla rozwoju owych relacji, niniejszy artykuł nakreśla jednocześnie mapę przeszkód, które będą musiały zostać w tym procesie pokonane. Nawiązanie międzykulturowego dialogu wymaga od przyjaciół zrzeknięcia się bezpieczeństwa starych nawyków i przekonań, a także podjęcia ryzyka zejścia z dobrze znanych ścieżek i zrewidowania słuszności istniejącego porządku.

## Filozofia przyjaźni w założeniach Jacques'a Derridy i Tadeusza Sławka

Uznając powszechną znajomość metanarracji judeochrześcijańskiej w zachodnim kręgu kulturowym, nie wyjaśniam jej elementarnych zasad. Trzeba jednak zauważyć, że choć główne założenia i postulaty tego światopoglądu gwarantowałyby panowanie idealnej harmonii i porządku w relacjach międzyludzkich, ich realizacja – tak jak realizacja każdego „porządku idealnego” – przynosiła często skutki odmienne od tych filozoficznie założonych. Filozofia przyjaźni w kulturze Zachodu wywodzi się po części z założeń i nakazów wiary, jednak w wersji współczesnej zyskuje fundament także w postaci niezależnego od transcendentnych przykazań lub zakazów wywodu naukowego. Prezentując rozważania dwóch filozofów wywodzących się z tradycji judeochrześcijańskiej – Jacquesa Derridy i Tadeusza Sławka – a dotyczących istoty i znaczenia przyjaźni, chciałabym zademonstrować, w jaki sposób relacja ta bazuje na wiedzy zarówno o sobie samym, jak i Innym oraz w jaki sposób przyjaźń przetłumaczona na język systemu edukacji, polityki i mediów może zainicjować proces wprowadzania zmian w dotychczasowym porządku świata.

Perspektywy Jacques'a Derridy i Tadeusza Sławka uznają istotę takich cech przyjaźni jak: brak równości i jednorodności, opozycja i dystans. Obaj filozofowie kwestionują tradycyjne filozoficzne propozycje dotyczące omawianego zjawiska, tym samym otwierając przestrzeń dla rewizji dotychczasowego rozkładu sił między dominujących i zdominowanych. Obaj upatrują w rozwoju

przyjaźni szansę na ustanowienie lepszego porządku w świecie. Potencjalnie komplementarne punkty widzenia Derridy i Sławka prezentują elementy charakterystyczne dla współczesnej filozofii przyjaźni kultury Zachodu.

## Jacques Derrida: przyjaźń a porządek społeczny

W rozumieniu Jacques'a Derridy: „Przyjaźń to relacja, która wymyka się definicji [...] jest to podstawa dla lepszego porządku społecznego, który nie może być ani opisany ani zapisany, ale jedynie doświadczony w zmienionej przyszłości”<sup>3</sup>. Filozof, zgodnie ze swoim sposobem postrzegania rzeczywistości, nie formułuje *jasnej czy zwięzłej* definicji przyjaźni. W książce *Polityka przyjaźni*, poświęconej dogłębnej analizie stwierdzenia przypisywanego Arystotelesowi: „Przyjaciele moi: nie masz przyjaciela!”<sup>4</sup>, Derrida przedstawia jednak nowy sposób rozumienia przyjaźni, oparty na dyskursie dekonstruującym (a w wielu przypadkach również podważającym) logikę wcześniejszych rozważań dotyczących tego tematu, reprezentowaną przez filozofów Zachodu od Platona, Arystotelesa i Cyserona do zaangażowanego politycznie dwudziestowiecznego dziennikarza i myśliciela Carla Schmitta.

Jednym z pierwszych elementów proponowanych przez poprzedników, a kwestionowanych przez Derridę, jest pojęcie *równości*. Arystoteles uznawał równość za niezbędną składową podstawowego i najcenniejszego typu przyjaźni, jakim według niego była przyjaźń kierująca się cnotą. Dwa pozostałe typy to: przyjaźń związana z prymatem użyteczności i przyjemności<sup>5</sup>. Jednak założenie, iż przyjaźń winna opierać się na zasadzie całkowitej wzajemności i symetrii, wydaje się przeczyć innej zasadzie wyznawanej przez Arystotelesa, który twierdzi także, że „lepiej jest kochać niż być kochanym”<sup>6</sup>. Derrida akceptuje jedynie drugą z proponowanych przez Arystotelesa zasad, która mówi, że przyjaźń to „kochanie, *zanim* będzie się kochanym.”<sup>7</sup> W podobnym tonie brzmi przytoczone przez Calvina O. Schraga, a zaproponowane przez Derridę porównanie, w świetle którego przyjaźń stanowi dar i jest rozumiana jako „myślenie i dawanie bez oczekiwania rewanżu, wykroczenia poza wszystkie ekonomie relacji wymiany, zbliżanie się do krawędzi i kulminacji w darze miłości”<sup>8</sup>. Taka relacja nie byłaby możliwa, gdyby przyjaźń opierała się na zasadach symetrii i wzajemności. Dlatego parafrazując słowa Nietzschego, Derrida proponuje alternatywną teorię:

*Dobra przyjaźń* zakłada dysproporcję. Wymaga pewnego przerwania wzajemności lub równości, jak również zakłócenia całego złączenia i zamętu między tobą i mną. [...] *Dobra przyjaźń* rodzi się z dysproporcji, kiedy cenisz i szanujesz innego bardziej niż siebie<sup>9</sup>.



Zgodnie z myślą Derridy, Chantelle Schwartz uważa, że: „zetknięcie z innym jest zawsze naznaczone asymetrycznością”<sup>10</sup>. To nie równość stron czyni relację wartościową, ale *de facto* odpowiedzialna jest za to asymetria, sprzeczność, rysa na harmonijnej powierzchni przyjaźni promowanej przez Arystotelesa. Konsekwentnie więc Derrida kwestionuje przekonanie Cyserona, który uważał, iż to identyczność, a nie inność, powinna stanowić o naturze przyjaźni. Przyjaciel bowiem nie może być *idealnym obrazem* samego podmiotu, lepszym odpowiednikiem siebie, jak chciałby myśleć rzymski orator<sup>11</sup>. Derrida skłania się ku przeciwnemu stwierdzeniu: „to przyjaźń z obcym stanowi *przyjaźń modelową*”<sup>12</sup>.

Nie jest więc niczym zaskakującym, że także zasady leżące u podstaw przyjaźni wynikającej z naturalnych więzi braterstwa czy pokrewieństwa, uznawane za elementarne przez filozofów starożytnych – są współcześnie kwestionowane. Relacja przyjaźni bezwzględnie wyklucza etnocentryzm i rasizm, które pośrednio wypływają z przeświadczenia o prymacie jednorodności we wszystkich relacjach międzyludzkich. Jednorodność w tym wypadku oznacza, że naszymi przyjaciółmi są ci, z którymi łączą nas więzy krwi, narodowość bądź przynależność etniczna, wszyscy inni natomiast są nam obcy, a tym samym są naszymi wrogami. Derrida stwierdza, że przyjaźń nie może opierać się na pojęciu braterstwa, które samo nie jest jasno zdefiniowane: „Nigdy nie było nic *naturalnego* w postaci brata, na którego oblicze zawsze nakładano twarz przyjaciela”<sup>13</sup>.

Wskazawszy pęknięcia dotychczasowo obowiązujących przeświadczeń na temat przyjaźni, Derrida stwarza wizję przyszłej przyjaznej demokracji, która nie będzie oparta na *homogeniczno-braterskim i fallogocentrycznym schemacie*:

Opierając się nie na równości i braterstwie, ale na odpowiedzialności przed innym i na miłości do innego, ta przyjazna demokracja przewyższałaby obliczenia i ewaluacje wymiany i ujednociające imperatywy braterskiego podobieństwa<sup>14</sup>.

Derrida proponuje więc nowy porządek przyjaźni, w którym z otwartymi ramionami witany jest każdy: „obcy, kobieta, człowiek innej rasy”<sup>15</sup>. W tym rozumieniu poglądy Jacques’a Derridy zbiegają się z wizją przyjaźni proponowaną przez Tadeusza Sławka.

## Filozofia przyjaźni w założeniach Tadeusza Sławka

Tadeusz Sławek zakorzenia swój wywód dotyczący *filozofii przyjaźni* (zawarty w jego *opus magnum*, charakterystycznie zatytułowanym *U-bywać*) w dogłębnej analizie dzieł Williama Blake’a. Przyjaźń, jak twierdzi Sławek, jest „terapią przeciw rozpacz”<sup>16</sup>, „łagodzi stres istnienia”<sup>17</sup>. Co więcej, opisuje przyjaźń jako:

postawę wobec *Drugiego*, której nie da się sprowadzić do prostego, jednoznacznie sprecyzowanego zbioru pozytywnych odczuć (nie muszą wobec przyjaciela żywić miłości, czułości, oddania itp.). Przyjaźń będzie więc zawsze postawą czynną, wyprowadzającą mnie poza mnie samego<sup>18</sup>.

W innym miejscu Sławek stwierdza:

Jednak, żeby doświadczyć takiej relacji, trzeba zapomnieć o sobie, tak jakby zniknąć, przygotować miejsce dla *Drugiego*, który może wkroczyć jedynie wtedy, gdy nasze myśli i obawy całkowicie zwrócone są ku temu *Drugiemu*, przyjacielowi<sup>19</sup>.

Tak więc przyjaźń zawiera w sobie konieczność wycofania siebie z centrum uwagi, co jest jednoznaczne z umniejszeniem siebie samego na rzecz pierwszeństwa udzielonego *Drugiemu*. Co więcej, przyjaźni – zdaniem Sławka – nigdy nie można rozpatrywać w kategoriach własności. „Przyjacielem jest ten, kto nie zostaje włączony w krąg przedmiotów, produkcji i posiadania”<sup>20</sup>. Przyjaźń zawsze budowana na fundamencie wolności i niezależności wymusza uznanie całkowitej niezależności – zarówno własnej jak i *Drugiego*. W tej relacji nie ma miejsca na dominację żadnej ze stron, w przeciwnym razie przyjaźń zostałaby zdławiona w zarodku. Kiedy jedna strona przejmuje władzę, przyjaźń nie może się rozwinąć.

Według Sławka jedynym sposobem, by uniknąć dążenia do dominacji jednej strony w przyjaźni jest zachowanie dystansu. „Przyjaźń, którą – jak powiada Thoreau – budujemy na odległość, [...] zawsze pojawia się ona [...] na horyzoncie naszego bycia”<sup>21</sup>. Zachowanie tego dystansu pozwala na stworzenie przyjaźni, która nie ogranicza niczyjej wolności – uznaje i szanuje niezależność *Drugiego*<sup>22</sup> i przyczynia się do ukształtowania unikalnej bliskości między stronami. W tym rozumieniu przyjaźń jest „drogą ku *Drugiemu*”<sup>23</sup>, relacją, w której zmierzam w jego stronę, nieustannie się od niego oddalając<sup>24</sup>.

Wolność słowa, prawo do wyrażenia siebie to inny przejaw niezależności. Mając na uwadze fakt, że wolność jednej osoby nigdy nie może ograniczać wolności innej, przyjaciele konwersując mogą pozwolić sobie na wiele, nie wyłączając słów gniewu czy irytacji, czasami wywołanej przez przyjaciela. Gniew nie musi być dla przyjaźni destrukcyjny, często pełni odwrotną funkcję i sprzyja zacieśnianiu więzów. Wypowiadając słowa złości, oburzenia czy poirytowania, przyjaciele są szczerzy. Nie ukrywają przed sobą swych prawdziwych uczuć, co z pewnością uczynić by mogli, spotykając *nie*-przyjaciela. Nie starają się za wszelką cenę kontrolować swych uczuć, by nie ukazać swych słabości. W przyjaźni, szczerze, choć gniewne słowa tracą swą destruktywną moc<sup>25</sup>.

Kontynuując swe rozważania, Sławek zwraca szczególną uwagę na fakt, że przyjaźń wymaga odpowiedniej dozy krytycyzmu. Oznacza to przede

wszystkim zachowanie szczególnej ostrożności co do zasadności wszelkich truizmów. Bycie przyjacielem nie oznacza jedynie *bycia przyjaznym*:

Przyjaźń nie wspiera się na porozumieniu i powierzchownej wzajemności, lecz na głębokim zrozumieniu, iż to, co wydaje się pozornie obiektywnie słuszne (słusznym jest, bym popierał we wszystkim przyjaciela), w istocie okazuje się wypadkową dwóch składowych: specyficznych okoliczności i mojej jednostkowej, nawet wręcz *somatycznej* ich oceny<sup>26</sup>.

Przyjaciele muszą strzec się pozornej doskonałości *Drugiego*. W przyjaźni zawsze musi być miejsce dla opozycji i krytycznego myślenia, które pozwala na wytknięcie słabości *Drugiemu*, ale nigdy nie przeradza się w akt agresji<sup>27</sup>. Pojęcie opozycji – podobnie jak u Derridy – stanowi jeden z fundamentów filozofii przyjaźni Sławka. Według niego „moralną filozofią przyjaźni jest etyka przeciwieństwa”<sup>28</sup>. Warunkiem zasadniczym zaistnienia przyjaźni jest przeciwstawienie się przyjacielowi, aczkolwiek nie w geście agresji, ale raczej z zamiarem zostawienia mu przestrzeni i respektowania jego wolności<sup>29</sup>. Sławek wyjaśnia tę kwestię bardziej szczegółowo:

Przyjaźń jest sposobem bycia razem, który odkrywa niezwykłą przestrzeń w sieci ludzkich stosunków: z pewnością *ma miejsce*, ale w miejscu gdzie się odbywa, odnajduje nową sferę, która pozostaje pusta; tak więc niezajęta, sfera wolności i opozycji<sup>30</sup>.

Analiza słów Blake’a prowadzi do stwierdzenia, że przyjaźń to *odkrycie inności*<sup>31</sup>. Innymi słowy, w przyjaźni nie chodzi o odrzucenie *Inności* lub udawanie, że nie ma jej między przyjaciółmi, lecz o poszanowanie tej inności w *Drugim*, zbliżanie się do niej bez strachu. Przyjaźń zakłada uznanie faktu, że to „ciąg inności, które nie dają się oswoić, i stąd przyjaciel musi pozostać wiecznie *Innym*, odległą, nieprzetłumaczalną proklamacją znaczenia, które nie może być jedynie *przyjaznym*”<sup>32</sup>. Zasadniczo, przyjaźń pobudza jednostki, otwiera oczy i uczy rozumieć nie *Innego*, lecz siebie, w procesie kreowania przestrzeni: pomniejszania i wycofywania siebie, by przestrzeń została dla *Drugiego*.

Podsumowując, można stwierdzić, że filozoficzne stanowiska Derridy i Sławka wykluczają takie „tradycyjne składowe” pojęcia przyjaźni jak: konieczność jednorodności, podobieństwa i równości, traktując je jako zawodne i niemożliwe do zdefiniowania. Równocześnie, podkreślając istotę niezależności w każdej relacji, orędują za różnorodnością, a nawet otwartą opozycją między przyjaciółmi. Takie rozumienie przyjaźni pozwala na uznanie wartości innych kultur, jak również otwarcie się na nowe rejony badań.

## Filozofia przyjaźni a światopogląd Tsawalk

Mity o stworzeniu świata (*origin stories*) narodu Nuu-chah-nulth uczą, że *heshook-ish tsawalk*, wszystko jest jednym<sup>33</sup>. To właśnie jedność dotycząca wszystkich aspektów rzeczywistości zarówno fizycznych, jak i metafizycznych<sup>34</sup> stanowi centralny punkt teorii Tsawalk. Lepszemu zrozumieniu Tsawalk może przysłużyć się definicja proponowana przez E. Richarda Atleo, według którego Tsawalk to „światopogląd, w którym wszechświat jest uważany za sieć związków”<sup>35</sup>. W świetle Tsawalk, jedność jest naturalnym porządkiem istnienia<sup>36</sup> nie tylko rodziny, lokalnej społeczności czy narodu, ale również całego świata.

Relacje dowodzące jedności wszystkiego występują między światem fizycznym i duchowym, jak również pomiędzy wszystkimi istotami żywymi. Wszystko ma jednego Stwórcę (*Creator*) i jedno pochodzenie. To właśnie ten aspekt teorii Tsawalk w praktycznym wymiarze najbardziej wpływa na życie codzienne narodu Nuu-chah-nulth. Stworzenie, jak zauważa Atleo, „nie zostało zaprojektowane do wzajemnego oddzielenia i wyobcowania jednostek, ale dla podkreślenia poczucia wspólnoty i powiązań między żywymi istotami”<sup>37</sup>. Leżąc u podstaw ich filozofii, tradycji i stylu życia, przekonanie to stanowi rdzeń kultury Nuu-chah-nulth. Ludzie nie zostali stworzeni, by żyć w odosobnieniu, dlatego Nuu-chah-nulth żyją w dużych społecznościach, a ich domy od zawsze zamieszkują liczne, wielopokoleniowe rodziny. W tradycji narodu Nuu-chah-nulth relacje i związki międzyludzkie są regulowane przez nauki (*teachings*) zawarte w mitach o stworzeniu świata. Te opowieści sublimują najważniejsze wartości życia społecznego, kładąc nacisk na takie wartości jak: pomocność, życzliwość i szacunek. Tak rozumiana przyjaźń nie jest jedynie wskazówką czy sugestią, ale obowiązkiem każdego Nuu-chah-nulth. Opowieści uczą mężczyzn i kobiety, że ten obowiązek powinien być przede wszystkim i w pierwszej kolejności spełniany wobec członków rodziny: „*Cla-ya-hoe-aulth-ee yakh-yew-itk*: witaj z radością, zadowoleniem i entuzjazmem tych, którzy są z tobą spokrewnieni. Stwórca posiada wszystko, wszystko musi być darzone szacunkiem”<sup>38</sup>. Od tej zasady nie ma wyjątków, bo jak wierzą Nuu-chah-nulth wszystkie żyjące istoty są tej samej natury: „Ludzie mają skóry różnego koloru. Gdyby wszyscy zdjęli swoje ubranie, odkryto by, że każdy jest taki jak inny duch – w gruncie rzeczy”<sup>39</sup>. Konsekwentnie Tsawalk opiera się na przekonaniu – i za niezbędne uznaje uświadomienie sobie – że całe stworzenie ma wspólne pochodzenie i z tego powodu *isaak* (szacunek) należy się każdemu bez wyjątku<sup>40</sup>. Skoro wszyscy są połączeni z *Qua-ootz* (Stwórcą), każdego trzeba darzyć szacunkiem. W światopoglądzie Nuu-chah-nulth nie ma miejsca na najmniejszy choćby przejaw rasizmu czy uprzedzenia.

Idea niższości jakiegokolwiek formy życia jest tej kulturze obca i stąd także próba traktowania któregośkolwiek gatunku lepiej od innych jest nieakceptowanym naruszeniem zrównoważonego porządku jedności.

W świetle powyższych argumentów, można wysunąć przypuszczenie, że światopogląd Nuu-chah-nulth *heshook-ish tsawalk* – wszystko jest jednym – jest zbudowany na filozofii przyjaźni, która akceptuje wszystkich bez wyjątku. Zakłada ona wspólne pochodzenie i naturę wszystkich istot, odrzuca sztuczne podziały między ludźmi wynikające z braku wiedzy rodzącej stereotypy i lęk. Postępowanie Nuu-chah-nulth jest uwarunkowane siecią istniejących relacji i związków między wszystkimi żywymi istotami. Polegając na przykazaniu obowiązku pomocy, życzliwości i szacunku, przyjaźń Tsawalk to przyjaźń dla wszystkich i tak właśnie prezentuje ją w wydanej w 2004 roku książce *Tsawalk: A Nuu-chah-nulth Worldview* E. Richard Atleo<sup>41</sup>.

Zebranie i opublikowanie mitów narodu Nuu-chah-nulth o stworzeniu świata na początku dwudziestego pierwszego wieku – w obliczu rozległej działalności profesora Atleo, mającej na celu rozwinięcie studiów dotyczących Pierwszych Narodów i przemianę świadomości po wielu stuleciach dominacji dyskursu kultury Zachodu – nabiera szczególnego znaczenia. Jest to przede wszystkim niezwykle cenne źródło informacji dla samych Nuu-chah-nulth, które pozwala im na dyskursywny powrót do oryginalnej pieśni i powiązanie jej narracji ze współczesnością oraz na dalsze kultywowanie narodowych tradycji. *Tsawalk* nie jest jednakże tekstem kierowanym jedynie do nich. Książka zachęca również reprezentantów innych kultur, by poznali światopogląd Nuu-chah-nulth, bowiem – jak twierdzi E. Richard Atleo – „kiedy ludziom brakuje doświadczenia i wiedzy o sobie nawzajem, nie ma podstaw do zawarcia jakiegokolwiek związku”<sup>42</sup>. Poznanie to wyzbycie się lęku przed innością i możliwość odnalezienia wspólnych elementów kultur, a być może także nawiązania relacji opierającej się nie na hegemonii, lecz na przyjaźni.

## Derrida, Sławek, Atleo: miejsca wspólne

Po zapoznaniu się z głównymi założeniami współczesnej filozofii przyjaźni, wynikającej z dyskursu Tsawalk i tych dzisiejszych stanowisk filozoficznych, które reprezentują zachodnie myślenie o przyjaźni, można wysnuć pierwsze ogólniejsze wnioski. Pierwszym krokiem na drodze prowadzącej do dojrzałego dialogu międzykulturowego jest uznanie pozostającej w stuprocentowej zgodności z teorią Tsawalk „jedności stworzenia bez względu na współczesne społeczne sprzeczności”<sup>43</sup>. Niezależnie od tego, jak daleko współczesny świat od tej jedności się oddalił, nie może przestać dążyć do jej osiągnięcia,

a zatem przywrócenia pierwotnego i właściwego stanu. Zakłócenia harmonijnego istnienia są powierzchowne: co się naprawdę liczy „to naturalny związek pomiędzy stworzeniem i jego źródłem, Stwórcą”<sup>44</sup>. W światopoglądzie Nuuchah-nulth nie ma rozróżnienia między ludźmi na podstawie kryteriów rasy, wyznania czy języka. Esencja człowieczeństwa jest powszechna dla całej ludzkości, powszechna natura ludzka zakłada posiadanie naturalnego pragnienia światła i niechęci wobec ciemności; pragnienia dokonywania bohaterskich czynów, skłonności do odnoszenia sukcesów i ponoszenia porażek<sup>45</sup>. Co ciekawe, podobnie w kulturach tradycji judeochrześcijańskiej, globalne rozumienie wszechświata jako uporządkowanego uniwersum, funkcjonującego w doskonałej harmonii z boskim planem, jak w Tsawalk, nie jest kwestionowane nawet w obliczu notorycznego lekceważenia przykazania miłości. Doktryna niekwestionowalnej sprawiedliwości Stwórcy utrzymuje się i wszystkie tragedie dotyczące ludzkość są przypisywane logice łańcucha przyczyn i skutków. Jeśli traumatyczne doświadczenie nie może być odczytane jako kara za grzechy, jest interpretowane jako swego rodzaju test, któremu Bóg poddaje wiernych. Rzeczywistość nigdy nie może przeczyć Porządkowi: każde pozorne zaprzeczenie jest zawsze wy tłumaczalne w obrębie systemu wierzeń.

Taka charakterystyka dwóch paradygmatów myśli nie wyczerpuje jednak listy zbieżności i podobieństw między filozofiami judeochrześcijańską i Nuuchah-nulth, które ewoluowały przecież na dwóch krańcach świata. Implikacje filozofii przyjaźni Jacques’a Derridy skorelowane z refleksjami Tadeusza Sławka są bardziej zbliżone do światopoglądu Tsawalk niż jakkolwiek z wcześniejszych propozycji.

Po pierwsze, koncept binarnej opozycji *brat* kontra *wróg*, charakterystyczny dla tradycyjnej metanarracji judeochrześcijańskiej, przez wieki leżał u podstaw relacji między jednostkami i grupami. Do momentu pojawienia się dekonstruktywistycznej rewizji rozumienia przyjaźni – w ten związek mogli angażować się jedynie niektórzy. Brat, rodak, bądź reprezentant tej samej grupy etnicznej czy kultury praktycznie wyczerpywali listę potencjalnych przyjaciół. Zarówno rozważania Derridy jak i Sławka przyczyniają się do zmiany przekonania o „wykluczającym” charakterze przyjaźni. Dziś, także ci dotychczas pozbawieni prawa głosu *inni* stali się bohaterami *klasycznej opowieści*<sup>46</sup> – metanarracji współczesnej rzeczywistości – i uzyskali status równy *nie-innym* w dyskursie rządzącym relacją przyjaźni. Chociaż w filozofii przyjaźni Nuuchah-nulth wyłączenie kogokolwiek z tej relacji w świetle Tsawalk byłoby niemożliwe, w wymiarze ostatecznym praktyczne implikacje obu dyskursów przyjaźni mogą być uważane za podobne.

Warto zwrócić uwagę, że tam, gdzie Tsawalk redukuje różnice do „naturalnej dywersyfikacji” i postuluje oczywistą niezbędność przyjaźni mimo

pozornych różnic, w filozofii proponowanej przez przedstawionych myślicieli owa różnica jest warunkiem koniecznym zaistnienia przyjaźni. W świetle obu stanowisk kamieniem węgielnym porozumienia jest uznanie różnorodności wszystkich istot żywych. Dla Nuu-chah-nulth to zjawisko nigdy nie stanowiło przeszkody w uznaniu jedności za pierwotny i najdoskonalszy porządek świata. Według Nuu-chah-nulth „[w]szystkie formy życia mają wrodzoną wartość. Ludzie wszystkich ras mają tę samą wartość”<sup>247</sup>. Co więcej, Stwórca wyznaczył każdemu z osobna rolę do zrealizowania, bez której stworzenie kompletnej rzeczywistości się nie powiedzie.

Dla świata zachodniego uznanie wartości różnorodności doprowadziło do odkrycia niezwykle bogatego źródła informacji, nie tylko o innych ludziach, językach i kulturach, ale przede wszystkim o sobie samym. Doświadczenie wielokulturowości doprowadziło do narodzenia się między innymi wielu ekofilozoficznych stanowisk, uznających powiązania między wszystkimi żywymi istotami, jak również ruchów walczących o respektowanie wszystkich elementarnych praw człowieka. Spotkanie z *Innym* pozwala na zrewidowanie własnego światopoglądu, wierzeń i opinii z odpowiednią dozą krytycyzmu, co ilustrują dwie poniższe uwagi Sary Goering:

Kiedy mówimy o wartości różnorodności, nie cenimy ślepo wszystkich i każdej z osobna różnic, ale raczej cenimy ten typ różnicy, który przyczynia się do większego zrozumienia lub docenienia naszych żyć i naszych celów, jak również tych innych ludzi.

– i w innym miejscu:

Mill sugeruje, że powinniśmy cenić różnorodność (raczej jako bogate zróżnicowanie niż po prostu różnica) za to, że zmusza nas do kwestionowania i ponownego oszacowania naszych własnych wierzeń, teorii i stylów życia<sup>48</sup>.

Najważniejszym miejscem wspólnym obu opisywanych stanowisk jest *obowiązek przyjaźni*, który w kulturze judeochrześcijańskiej wypływa bezpośrednio z dekonstruktywistycznej rewizji różnorodnych oblicz *polityki przyjaźni*, przeprowadzonej za pomocą badań krytycznych nad językiem, a w kulturze Nuu-chah-nulth wynika bezpośrednio z poczucia jedności warunkującego zachowanie harmonii i porządku, a także przetrwania jednostki i grupy. Pomimo pozornie trudnych do przezwyciężenia różnic warto pamiętać, że „[k]orzyści, jakie można uzyskać z poszukiwania bardziej zróżnicowanych przyjaźni, są wielowymiarowe”<sup>49</sup>. Reprezentanci nawet najbardziej odległych kultur, aczkolwiek objęci *obowiązkiem* zaprzyjaźnienia się z *Innym*, mają szansę tych korzyści doświadczyć.

## Wnioski: w stronę przyjaźni

Poststrukturalni filozofowie dekonstrukcji dowiedli, że nie ma już *ja*, białego Europejczyka, chrześcijanina – które stanowiłoby punkt odniesienia dla wszystkich. Wręcz przeciwnie, zawsze jest *Inny*, który owo *ja* poprzedza. *Ja* jest jednocześnie *Innym* – i uzmysłowienie sobie tego faktu może zachwiać wiarygodnością stałości porządku świata. Sławek w swych rozważaniach przytacza sparafrazowane przez Derridę słowa Kartezjusza:

Myślę, tak więc jestem innym; myślę, więc potrzebuję innego (żeby myśleć); myślę tak więc prawdopodobieństwo przyjaźni zamieszkuje w ruchu mojej myśli do tego stopnia, że domaga się, woła o, pożąda innego, niezbędności innego, przyczytny innego w sercu *cogito*<sup>50</sup>.

Obecność *Innego* jest w ludzkim życiu niezbędna. Każdy akt myślenia stwarza prawdopodobieństwo zawarcia nowej przyjaźni i każda taka możliwość musi zostać wykorzystana: przyjaźń przecież „jawi się jako synonim istnienia, jest to źródło bycia, bez niej istnienie staczało się na pozycję pozoru i ułudy”<sup>51</sup>.

Pierwszym krokiem na długiej drodze prowadzącej do ustanowienia międzykulturowej przyjaźni jest przyznanie się samemu sobie, że naprawdę chce się poczynić wysiłek i spróbować przyjąć perspektywę Drugiego. Gadamer twierdzi, że „nie możesz zrozumieć, jeśli nie chcesz zrozumieć”<sup>52</sup>. Jednakże, aby można było osiągnąć taki punkt widzenia, musi dokonać się wiele zmian kulturowych (na poziomie językowych, prawnych, medialnych i gospodarczych reform), które pośredniczyłyby w relacji *ja – inny* i umożliwiłyby stworzenie we współczesnym świecie relacji, które wykluczają postawę zawłaszczania wobec Drugiego<sup>53</sup>.

„Przyjaźń nie może zadowolić się *przyjaźnią*, musi sięgać głębiej, tak by nieustannie podważać własne pozycje, by destabilizować wszelkie osiągnięte już pewniki i porozumienia”<sup>54</sup>. Jest to trudna relacja, jednak wysiłek nigdy nie pozostaje bezowocny. Wynikiem nawiązania międzykulturowych przyjaźni może być nowy porządek świata, rządzony przez takie wartości jak wzajemny szacunek, uznanie wartości *Innego*, bez zagarnięcia go czy hegemonii. Jak wyjaśnia Sławek, przyjaźń oznacza ruch *w kierunku*, a nie *po* Innego, bez zamiaru zawładnięcia nim czy jakiegokolwiek przejawu agresji<sup>55</sup>. Tak więc, przyjaźń zawsze charakteryzuje się *chęcią by inny był równy*. Przyjaźń nie wymaga jednomyślności czy całkowitej zgodności. „Dla przyjaciół wystarczającym jest, by zgodzić się, że niektóre problemy, choć ignorowane przez innych, są naprawdę ważne. Nie muszą oni zgadzać się co do tego, jak te problemy rozwiązać”<sup>56</sup>.

Kulturowe i filozoficzne różnice, pozornie nie do przezwyciężenia, powinny być traktowane jak różne drogi prowadzące do tego samego celu: roz-



wiązania problemów i odnalezienia prawdy<sup>57</sup>. Żaden światopogląd nie może przypisać sobie zasługi odnalezienia jedynej właściwej drogi: tego typu myślenie doprowadziło do praktyki kolonializmu, niewolnictwa i innych rodzajów opresji – nie zawsze powodowanych wymogami sytuacji ekonomicznej. My jesteśmy *innymi* dla *Innych*, więc nasze istnienie *zobowiązuje nas* do bycia przyjaciółmi. Uznając ten obowiązek, czynimy pierwszy krok ku nowemu porządkowi świata – porządkowi przyjaźni.

## Przypisy:

<sup>1</sup> Andrzej Szahaj, *E pluribus Unum? Dylematy Wielokulturowości i Politycznej Poprawności*, Kraków, Universitas 2004, s. 24–25.

<sup>2</sup> “Our friends play a key role in our understanding of ourselves as well as in our interactions with others and our outlook on the world as a whole. Through intimate dialogue with friends, we are able to see the world and ourselves not only through our own eyes, but also from the perspectives of others. We get privileged access to another’s view, and thus to a broader view of the world”. Sara Goering, *Choosing Our Friends: Moral Partiality and the Value of Diversity*, “Journal of Social Philosophy” 2003, nr 34.3, s. 404.

<sup>3</sup> “[...] friendship is the relation that escapes definition”, because it “is the basis for a better social order which can neither be described nor prescribed but only experienced in a transformed future”. Colin MacCabe, *From the deep*, “New Statesman” 1997, nr 126.4356, s. 50.

<sup>4</sup> “O my friends, there is no friend”. William Watkin, *Friendly Little Communities: Derrida’s Politics of Death*, “Strategies: Journal of Theory, Culture & Politics” 2002, nr 15.2, s. 223.

<sup>5</sup> Tadeusz Gadacz, *O przyjaźni, o wrogości*, Kraków, Znak 1995, s. 33–34.

<sup>6</sup> Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, London, Verso 2005, s. 23–24.

<sup>7</sup> Derrida, *The Politics...*, s. 8.

<sup>8</sup> “[...] gift, genuinely understood as a thinking and a giving without expectation of return, transcending all economies of exchange relations, approaching its crest and culmination in the gift of love”. Calvin O. Schrag, *Otherness and the problem of evil: How does that which is other become evil?*, “International Journal for Philosophy of Religion” 2006, nr 60.1–3, s. 154.

<sup>9</sup> “‘Good friendship’ supposes disproportion. It demands a certain rupture in reciprocity or equality, as well as the interruption of all fusion or confusion between you and me. [...] ‘Good friendship’ is born of disproportion: when you esteem or respect (achtet) the other more than yourself”. Derrida, *The Politics...*, s. 62.

<sup>10</sup> “According to Derrida, the encounter with the other is always already marked by asymmetry”, Chantéle Swartz, and Paul Cilliers, *Dialogue Disrupted: Derrida, Gadamer and the Ethics of Discussion*. “South African Journal of Philosophy” 2003, nr 22.1, s. 13.

<sup>11</sup> Derrida, *The Politics...*, s. 4.

<sup>12</sup> Linnell Secomb, *Amorous Politics: Between Derrida and Nancy*, “Social Semiotics” 2006, nr 16.3, s. 456.

<sup>13</sup> “[...] there has never been anything natural in the brother figure on whose features has so often been drawn the face of the friend”. Derrida, *The Politics...*, s. 159.

<sup>14</sup> “[N]ot founded on equality and fraternity, but on responsibility to the other and on love of the stranger this friendly democracy would exceed the calculations and evaluations of reciprocal exchange and the homogenizing imperatives of fraternal similarity. Roger Starling, Addressing the Dead of Friendship, Community, and the Work of Mourning”, Angelaki: “Journal of the Theoretical Humanities” 2002, nr 7.2, s. 112–113.

<sup>15</sup> “[...] the stranger, the woman and the racial other”. Secomb, *Amorous Politics*:..., s. 456.

<sup>16</sup> “[...] is a therapy against despair”, Tadeusz Sławek, “Blake and Thoreau: Friendship and the Ethics of Contrariness”. W: *Telling It Slant*, red. Marek Wilczewski and Magdalena Zapędowska, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM 1999, s. 19.

<sup>17</sup> Tadeusz Sławek, *U-bywać. Człowiek, świat, przyjaźń w twórczości Williama Blake’a*, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2001, s. 141.

<sup>18</sup> Sławek, *U-bywać*..., s. 121.

<sup>19</sup> Sławek, *U-bywać*..., s. 158.

<sup>20</sup> Sławek, *U-bywać*..., s. 122.

<sup>21</sup> Tadeusz Sławek, „Żółta ściana Vermeera, czyli sztuka przyjaźni”. W: *Żagłowiec, czyli Przeciwn Swojskości. Wybór esejów*, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2006, s. 21.

<sup>22</sup> Sławek, *U-bywać*..., s. 142.

<sup>23</sup> Sławek, *U-bywać*..., s. 122.

<sup>24</sup> Sławek, *U-bywać*..., s. 136.

<sup>25</sup> Sławek, *U-bywać*..., s. 121.

<sup>26</sup> Sławek, *U-bywać*..., s. 140.

<sup>27</sup> Sławek, *U-bywać*..., s. 134.

<sup>28</sup> “[...] the moral philosophy of friendship is the ethics of contrariness.” Sławek, *Blake and Thoreau*..., s. 13.

<sup>29</sup> Sławek, *U-bywać*..., s. 132.

<sup>30</sup> “Friendship is a manner of being together which unconceals an unusual space in the network of human sociability: it certainly takes place, but in the place taken it discovers yet another realm which remains empty and vacant, and thus not taken, a realm of freedom and opposition”. Sławek, *Blake and Thoreau*..., s. 29.

<sup>31</sup> Sławek, *U-bywać*..., s. 132.

<sup>32</sup> “[...] a sequence of othernesses which refuse to be tamed, and hence a friend must remain an ever unknown Other, distant, and untranslatable proclamation of meaning which cannot be merely ‘friendly’”. Sławek, *Blake and Thoreau*..., s. 31.

<sup>33</sup> E. Richard Atleo, *Tsawalk: A Nuu-chah-nulth Worldview* (Vancouver: UBC Press, 2004), s. xi.

<sup>34</sup> “[...] both physical and metaphysical”. Atleo, *Tsawalk*:..., s. xi.

<sup>35</sup> “[a] worldview wherein the universe is regarded a network of relationships.” Atleo, *Tsawalk*:..., s. 118.

<sup>36</sup> “[...] a natural order of existence”, Atleo, *Tsawalk*:..., s. 20.

<sup>37</sup> “[...] was not designed for the separation or alienation of individuals from one another but to emphasize togetherness and relatedness between life forms”. Atleo, *Tsawalk*:..., s. 108.

<sup>38</sup> “Greet with joy, gladness, and enthusiasm those who are related to you”, “Since the Creator owns everything, all must be held in esteem”. Atleo, *Tsawalk*:..., s. 16.

<sup>39</sup> “People have human skins of different colours. When they all take off their clothing, it will be found that each is like the other spirit, in essence”. Atleo, *Tsawalk:...*, s. 62.

<sup>40</sup> “[...] necessitates a consciousness that all creation has a common origin, and for this reason isaak is extended to all life forms”. Atleo, *Tsawalk:...*, s. 15–16.

<sup>41</sup> E. Richard Atleo jest dziedzicznym wodzem Ahousaht, jednej z gałęzi narodu Nuu-chah-nulth. Wykłada między innymi na uniwersytetach Malaspina i Manitoba w Kanadzie.

<sup>42</sup> “when people lack experience of each other and they lack information about each other, there is no foundation upon which to base any kind of relationship”. Korespondencja elektroniczna: “Re: The Philosophy of Friendship – Questions”, 10 stycznia 2008, 3:31; “Re: request”, 19 stycznia 2008, 7:35.; “Re: the interview”, 1 maja 2008, 5:52.

<sup>43</sup> “[...] assumes the unity of creation irrespective of any contemporary society’s contradictions”. Atleo, *Tsawalk:...*, s. 133.

<sup>44</sup> “[...] a natural relationship between creation and the source of creation”, Atleo, *Tsawalk:...*, s. 71.

<sup>45</sup> “[...] a natural desire for light and a natural antipathy toward darkness,” “[t]he desire for heroic exploits”, Atleo, *Tsawalk:...*, s. 11.

<sup>46</sup> “[...] back into the classic story”, Theo L. D’Haen, “Magical Realism and Postmodernism: Decentering Privileged Centers”. W: *Magical Realism. Theory, History, Community*, red. Lois Parkinson Zamora and Wendy B. Faris, Duke University Press 1995, s. 197.

<sup>47</sup> “[a]ll life forms have intrinsic value. Humans of every race have equal value”. Atleo, *Tsawalk:...*, s. 130.

<sup>48</sup> “[...] when we talk about the value of diversity, we do not blindly value any and all differences, but rather we value the kind of difference that contributes to a greater understanding or appreciation of our lives and our aims, as well as those of other people”. “Mill suggests we should value diversity (as rich variation rather than just any difference) for its ability to keep us questioning and reassessing our own beliefs, theories, and styles of living”. Goering, *Choosing Our Friends:...*, s. 405.

<sup>49</sup> Goering, *Choosing Our Friends:...*, s. 405–406.

<sup>50</sup> “I think, therefore I am the other; I think, therefore I need the other (in order to think); I think, therefore the possibility of friendship is lodged in the movement of my thought in so far as it demands, calls for, desires the other, the necessity of the other, the cause of the other at the heart of the cogito”. Derrida, *The Politics ...*, s. 224.

<sup>51</sup> Sławek, *U-bywać...*, s. 151.

<sup>52</sup> Beata Szymańska, *Kultury i Porównania*, Kraków, Universitas 2003, s. 29.

<sup>53</sup> “[...] a serious of cultural changes (at the level of linguistic, legal, religious, media, and economic reforms) that would mediate self-other relations and facilitate less appropriative relations between individuals in contemporary life”, Penelope Deutscher, *Mourning the other, cultural cannibalism, and the politics of friendship* (Jacques Derrida and ... , “Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies” 1998, nr 10.3, s. 170).

<sup>54</sup> Sławek, *U-bywać...*, s. 148.

<sup>55</sup> Tadeusz Sławek, „Jacques Derrida: dekonstrukcje i etyka gościnności”. W: *Jacques Derrida. Doctor honoris causa...*, red. Tadeusz Rachwał, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 1997, p. 13.

<sup>56</sup> “For friends it is enough to agree that some problems, which are disregarded by others, are in fact really important. They do not have to agree upon how to solve these problems, though”. Clive Staples Lewis, *Cztery miłości*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1968, s. 60.

<sup>57</sup> Szymańska, *Kultury i Porównania*, s. 169.

## Literatura wielokulturowa? Diasporyczna? Transkanadyjska? Transkulturowość we współczesnej literaturze kanadyjskiej

### 1. Od wielokulturowości do TransKanady

Jak umiejscowić twórczość pisarzy mniejszości rasowych w Kanadzie? Zmieniający się w niezwykłym tempie kanadyjski dyskurs krytyczno-literacki nie ułatwia tego zadania. Polityka wielokulturowości, która miała wspomóc dialog transkulturowy oparty na harmonijnym współistnieniu grup etnicznych oraz poszanowaniu różnic między nimi, została w ostatnich latach ostro skrytykowana. Dla wielu białych Kanadyjczyków ochrona tradycji etnicznych zagwarantowana ustawą z 1988 roku podważa stabilność tożsamości narodowej w państwie usytuowanym w niewygodnej pozycji geograficznej na północ od potężnego neokolonialnego mocarstwa. Mieszkańcy Quebecu odebrali wielokulturowość jako podstępą taktykę mającą na celu pozbawienie sensu ich dążeń separatystycznych i przyrównanie wagi ich dziedzictwa kulturalnego do innych grup etnicznych. Choć istnieją wnikliwe rozprawy filozoficzne podkreślające postępowe aspekty polityki wielokulturowości<sup>1</sup>, dyskryminacja mniejszości etnicznych i rasowych w życiu codziennym nadaje charakter idealistyczny ich założeniom. *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada* Neila Bissoondath to być może najbardziej znana pozycja, która obwinia politykę wielokulturowości o marginalizację mniejszości w Kanadzie oraz o dewaluację obywatelstwa kanadyjskiego<sup>2</sup>.

Smaro Kamboureli, która w roku 1996 wydała jedną z najobszerniejszych antologii twórczości wielokulturowej w Kanadzie, *Making a Difference: Canadian Multicultural Literature*<sup>3</sup>, w opublikowanej w roku 2000 rozprawie krytycznej *Scandalous Bodies: Diasporic Literature in English Canada*<sup>4</sup>, używa już terminu „literatura diasporyczna”, a „wielokulturowość” poddaje radykalnej krytyce. Według Kamboureli, polityka wielokulturowości jedynie na pozór opiera się na otwartości i tolerancji wobec mniejszości etnicznych i rasowych, w rzeczywistości bowiem celem jej jest nadzór społeczności diasporycznych, prowadzony po to, aby uchronić kulturę potomków białych, przede wszystkim brytyjskich, osadników. Oficjalny dyskurs wspólnoty wyobrażonej nadal umiejscawia Kanadyjczyków o ciemniejszym kolorze skóry w pozycji Innego,

który stanowi zagrożenie dla „białego” status quo. Ponadto, polityka wielokulturowości kreuje homogeniczną, oficjalną interpretację tożsamości w obrębie danej diaspory. Promując folklorystyczne formy autoekspresji, które często są równie obce dla członków społeczności diasporycznej, jak dla białej większości, państwo wielokulturowe sprawuje kontrolę nad wyobraźnią i kreatywnością diaspory. Polityka wielokulturowości „uczy” więc kanadyjskie diaspory jak wyrażać w sposób autentyczny ich tożsamość etniczną.

Zastosowanie pojęcia diaspory i metodologii postkolonialnej do analizy literatury kanadyjskiej umożliwia studium relacji pomiędzy konceptem narodu a mniejszości etnicznej lub rasowej, badanie konfliktów kulturowych, tożsamości hybrydycznej czy też współczesnych mutacji retoryki kolonialnej. Choć sam koncept postkolonializmu wydaje się kontrowersyjny i istnieją poważne wątpliwości krytyczne dotyczące tego, czy współczesną kulturę kanadyjską można rzeczywiście uznać za postkolonialną<sup>5</sup>, interpretacja tej kultury poprzez pryzmat diaspory pozwala na uwypuklenie dynamiki demograficznej w Kanadzie. Nie chodzi tu jedynie o badania nad literaturą danej diaspory czy o uznanie tej diaspory za część narodu kanadyjskiego, lecz również o ukazanie napięć pomiędzy głównym nurtem literackim a twórczością mniejszości, pomiędzy narodem a diasporą, białą rasą a innymi rasami, które świadczą o ich historycznym współistnieniu. Celem tego typu studiów nie jest zaznaczenie znanego faktu, iż społeczeństwo kanadyjskie jest kulturą emigrantów, lecz ukazanie, iż konflikty rasowe, nierówność i dyskryminacja stanowią elementy charakterystyczne dla kanadyjskiej mozaiki od początków jej istnienia<sup>6</sup>.

Lansowany ostatnio przez Kambourelia koncept „literatury transkanadyjskiej”, nawiązujący do pojęć transnarodowości i transkulturowości, pozwoli być może uwypuklić złożone relacje etniczne i rasowe w kulturze kanadyjskiej. Nie jest on jednak jasno sprecyzowany. Na stronie internetowej TransCanada Institute<sup>7</sup> czytamy, że prefiks „trans” odnosi się do procesów historycznych, politycznych, narodowych, ekonomicznych, globalnych, które wpłynęły na rozwój literatury kanadyjskiej. Wśród zasadniczych celów Instytutu znajduje się opracowanie nowych, interdyscyplinarnych metodologii, zgłębianie teorii diaspory i postkolonializmu, rozwój studiów nad literaturą diasporyczną w Kanadzie i literaturą kanadyjskich Indian. W tomie wydanym przez Smaro Kambourelia i Roya Miki *Trans.Can.Lit: Resituating the Study of Canadian Literature*<sup>8</sup>, transkulturowość literatury kanadyjskiej rozumiana jest przeróżnie: jako przemieszanie kultur<sup>9</sup>, wyczulenie na problematykę lokalną w kontekście globalnym<sup>10</sup> czy też złożone pojęcie obywatelstwa diasporycznego<sup>11</sup>. Usytuowanie utworów kanadyjskich diaspor w kontekście komparatystycznym jest szczególnie kreatywne w przypadku autorów o korzeniach innych

niż europejskie. Interpretacja słynnej *Obasan Joy Kogawy* w oparciu o kody japońskiej kultury<sup>12</sup> czy też *The Concubine's Children* Denise Chong w obrębie tradycji chińskiego piśmiennictwa<sup>13</sup> całkowicie zmienia rozumienie tych utworów i radykalnie poszerza horyzonty czytelnika. Poniższe rozważania przedstawiają próbę zarysowania kierunków we współczesnej literaturze mniejszości rasowych w Kanadzie ze szczególnym uwzględnieniem jej aspektów postkolonialnych, diasporycznych i transnarodowych.

## 2. Dylematy wielokulturowości

Starając się wyodrębnić pewien model rozwoju narracji etnicznych w Kanadzie, Robert Kroetsch wyróżnia serię dychotomii: milczenie/werbalizacja, sukces/porażka, integracja/separacja, pamięć/zapominanie, fakt/fikcja<sup>14</sup>. Podobnie Tamara J. Palmer pisze o ciągu konfliktów – tożsamość etniczna/mobilność społeczna, ofiara/oprawca, iluzja/rzeczywistość – typowych dla „fikcji etnicznej” w Kanadzie<sup>15</sup>. Są to rzeczywiście elementy charakterystyczne dla utworów, w których mieszają się narracje opisujące „tu” i „teraz” ze wspomnieniami „tam” z przeszłości. Jako przykład można wymienić prozę autorów z Karaibów o korzeniach hinduskich. Neil Bissoondath w *Digging Up the Mountains*<sup>16</sup> ilustruje konflikty rasowe na Karaibach oraz problemy integracji i rasizmu emigrantów z Trynidadu w Kanadzie, zarówno o korzeniach hinduskich jak i afrykańskich. W *The Swinging Bridge*<sup>17</sup>, Ramabai Espinet ukazuje, iż problem alienacji diaspory hinduskiej w Kanadzie sięga korzeniami aż do czasów migracji biednych Hindusów z Indii na Karaiby. U pisarzy południowoamerykańskich, np. Carmen Rodriguez (*And a Body to Remember With*<sup>18</sup>) czy też Marilú Mallet (*Les compagnons de l'horloge pointeuse*<sup>19</sup>), krwawe wspomnienia życia w cieniu dyktatury mieszają się z wątkami zagubienia i nostalgii w Kanadzie. W narracjach tych realizm łączy się z mroczną symboliką dręczącego koszmaru. Poczucie wyobcowania emigranta dźwigającego ciężki bagaż bolesnych wspomnień ujęte może być jednak w formy znacznie bardziej metaforyczne, w których pod maską humoru i/lub fantazji kryje się niepokój i cierpienie – przykładem może być powieść *The Kappa Child*<sup>20</sup> pisarki japońskiego pochodzenia Hiromi Goto, łącząca realizm z magią, czy zbiór opowiadań na pograniczu fantastyki Ook Chunga, emigranta o korzeniach koreańskich z Japonii, *Nouvelles orientales et désorientées*<sup>21</sup>.

Szereg autorów ilustruje w swoich utworach rozterki i przemiany tożsamościowe towarzyszące migracji i integracji w społeczeństwie wielokulturowym. W Quebecu, rozważania te przybierają formę egzystencjalną, jak na przykład w twórczości pisarki wywodzącej się z Libanu Ably Farhoud, w której emigra-

cja staje się pretekstem do refleksji na temat innych głębokich przeżyć i stanów odmienności, takich jak macierzyństwo, starość, szaleństwo<sup>22</sup>. Autorzy Kanady anglojęzycznej przedstawiają raczej bohaterów uwikłanych w konfrontacje ról społecznych i kulturowych oraz dekonstrukcję stereotypów rasowych. Ciekawym przykładem jest twórczość Waysona Choya. Powieści *The Jade Peony* i *All that Matters*<sup>23</sup> opisują dylematy tożsamościowe dorastających bohaterów na kanwie losów diaspory chińskiej w Vancouver. Młodzi bohaterowie Choya uważają się za Kanadyjczyków. Odrzucają dialekty i kaligrafię chińską, koncepcję ról płciowych w rodzinie czy też religię chińską jako symbole przeszłości rodzinnej, w której nie mogą się odnaleźć. Wyzwolenie z tradycji patriarchy, w kontekście płci czy też orientacji seksualnej, zostaje w utworach Choya ułatwione w społeczeństwie wielokulturowym<sup>24</sup>. Pisarze tacy jak Choy, pochodząca z Karaibów Shani Mootoo (*Out on the Main Street and Other Stories*<sup>25</sup>) i wychowana w Indiach, USA i Kanadzie Shauna Singh Baldwin (*English Lessons and Other Stories*<sup>26</sup>) dokonują w swoich utworach redefinicji ról kobiecych w obrębie diaspory, przeciwstawiając idee wyzwolenia seksualnego i wolności wyboru charakterystyczne dla społeczeństwa północnoamerykańskiego tradycyjnej koncepcji roli kobiety w kulturach patriarchalnych. Opisuąc losy bohaterów w Kanadzie i na Karaibach (Mootoo) lub w Indiach (Baldwin), opowiadania te wskazują, że pewne mechanizmy dyskryminacji (rasizm, szowinizm, homofobia) istnieją zarówno w Trzecim Świecie, jak i w Ameryce Północnej, przybierają tylko nieco inne formy. Mootoo i Baldwin podkreślają nie tylko normatywne ideologie narodowe, lecz ukazują również bohaterki, które nie mogą znaleźć dla siebie miejsca w diasporze stojącej na straży tradycji i czystości obyczajów. Neil Bissoondath w *A Casual Brutality*<sup>27</sup> oraz inni pisarze pochodzenia hinduskiego, Ven Begamudré w *Van de Graaf Day*<sup>28</sup> i M.G. Vassanji w *No New Land*<sup>29</sup>, przedstawiają natomiast tarcie sprzecznych ideologii męskości<sup>30</sup>. Ich bohaterowie nie mogą się odnaleźć jako ojcowie, mężowie i żywciele rodziny, ponieważ wyniesione z domu wzorce osobowościowe nie funkcjonują już w społeczeństwie zachodnim.

Radykalna redefinicja ról płciowych występuje również w *Chorus of Mushrooms*<sup>31</sup> wspomnianej już Hiromi Goto, gdzie łączy się ona z krytyką dyskursu wielokulturowości. Powieść ukazuje, iż etniczność nie jest nigdy oparta na czystości i hermetyczności kulturowej. Stereotypom rasowym przeciwstawia performatywne, oryginalne narracje tożsamościowe bohaterów. Dialog wielopokoleniowy przedstawiony przez Goto stanowi również głęboką refleksję na temat roli kultur i języków, obcych i tożsamych zarówno w diasporze jak i w narodzie kanadyjskim. Podobnie jak Goto, Ann-Marie MacDonald, pisarka pochodzenia libańskiego, w *Fall on Your Knees*<sup>32</sup>, ukazuje, iż koncept etniczności czystej, nieskażonej przez wpływy z zewnątrz, jest iluzją. Sekrety



rodzinne w tej powieści, której forma nawiązuje do tradycji gotyckiej, symbolizują ukrytą genealogię narodu kanadyjskiego, wyparte współlistnienie ras i grup etnicznych. MacDonald ilustruje w ten sposób problem pamięci narodowej w Kanadzie, która tworzy wspólnotę wyobrażoną jedynie na podstawie narracji białych osadników.

### 3. Obywatelstwo diasporyczne

W artykule „Diasporic Citizenship: Contradictions and Possibilities for Canadian Literature”, Lily Cho definiuje obywatelstwo diasporyczne jako termin, który wyraża głębokie kontrowersje związane z pojęciem obywatelstwa w państwie wielokulturowym. W historii Kanady, obywatelstwo i diaspora funkcjonowały jako terminy wykluczające się nawzajem. Koncept obywatelstwa diasporycznego przypomina więc o ofiarach poniesionych przez tzw. mniejszości, które umożliwiły rozwój praw obywatelskich tzw. większości<sup>33</sup>. Poczawszy od słynnej powieści Joy Kogawy *Obasan* (1981)<sup>34</sup>, szereg utworów diaspor japońskiej i chińskiej wyraża napięcie pomiędzy pojęciem obywatelstwa a diasporą, stawiając w krytycznym świetle politykę emigracyjną rządu kanadyjskiego wobec Azjatów, ujawniając mało znane fakty z historii kanadyjskiej. Kanada miała być narodem rasy białej<sup>35</sup>, lecz brak rąk do pracy sprawił, iż w latach osiemdziesiątych dziewiętnastego wieku emigracja z Chin i Japonii stała się konieczna z powodów ekonomicznych. Ze względu na uprzedzenia rasistowskie białej większości, pozbawione prawa wyborczego wspólnoty azjatyckie zostały odseparowane w swoistych gettach. *Obasan* opisuje krytyczny moment w historii Kanadyjczyków pochodzenia japońskiego, kiedy to po ataku na Pearl Harbour podjęto decyzję o ich ewakuacji z zachodniego wybrzeża. Forma powieści jest niezwykle interesująca: zestawienie dokumentów z czasów wojny z osobistym dramatem ofiar podjętych przez rząd kanadyjski decyzji sprawia, iż historia staje się tekstem, którego wiarygodność zostaje w powieści w sposób radykalny podważona. Podczas gdy oficjalny dyskurs konstruował Kanadyjczyków japońskiego pochodzenia jako wrogów państwa, *Obasan* przedstawia dramatyczne wydarzenia z perspektywy dorastającej dziewczynki, podkreślając kruchość ludzką oraz tragedię bohaterów, którzy uważają się za lojalnych Kanadyjczyków. Powieść przedstawia konflikt dwóch postaw wobec dramatu wydarzeń wojennych: ciotka Emily pragnie je nagłośnić, żądając sprawiedliwości i zadośćuczynienia, Naomi natomiast woli milczeć, przyjmując jako wzór babcię, która zajmowała się nią w czasie wojny i uważała, iż milczenie jest wyrazem miłości, gdyż pozwala uchronić ukochane istoty przed bólem wynikającym z konfrontacji z prawdą. Estetyka ciszy

i milczenia, fascynująca w *Obasan*, pojawia się również w późniejszych powieściach diaspory japońskiej, np. *The Electrical Field* i *One Hundred Million Hearts* Kerri Sakamoto<sup>36</sup>. Szczególnie pierwsza z tych powieści ukazuje jak represja wydarzeń wojennych, uznanych za hańbiące dla diaspory japońskiej, dręczy bohaterów wiele lat po ewakuacji i wpływa na ich tragiczne wybory życiowe. Deportacje, aresztowania, obozy pracy, izolacja, przedstawione są przez Sakamoto jako źródło traumy diaspory, traumy wchłoniętej tak głęboko, iż powoduje ona poważne zaburzenia na poziomie fizjologicznym oraz emocjonalnym. Objawy psychiczne i somatyczne, takie jak amnezja, regres do stadium okresu dziecięcego, samookaleczenie, ucieczka w chorobę, występujące u bohaterów powieści *The Electrical Field* są wynikiem autonienawiści wywołanej przez rasizm etnicznej większości. W wyobraźni bohaterów, ich przynależność rasowa funkcjonuje jako obraz potworności, monstrualność stanowi bowiem wyraz ideologii narodowej, która sytuuje diaspore japońską jako zagrożenie dla kanadyjskości<sup>37</sup>.

Milczenie i represja to także elementy charakterystyczne dla utworów chińskiej diaspory w Kanadzie. Od 1885 roku na emigrantów chińskich nałożono bardzo wysokie opłaty, co sprawiło, iż większości ubogich chińskich robotników nie było stać na sprowadzenie do Kanady żony i dzieci. W roku 1923 specjalny akt Parlamentu ograniczył w sposób radykalny imigrację Chińczyków. W rezultacie, w latach dwudziestych i trzydziestych dwudziestego wieku liczba mężczyzn w diasporze chińskiej była piętnastokrotnie razy większa niż liczba kobiet<sup>38</sup>. Rasistowska polityka wobec emigrantów z Chin stanowi przyczynę tragedii bohaterów powieści Sky Lee *Disappearing Moon Cafe*<sup>39</sup>. Głównym motywem tego utworu jest seksualność kobiet, poddana szczególnym restrykcjom ze względu na izolację diaspory chińskiej w Kanadzie oraz chińską tradycję patriarchatu, która nakłada na kobiety obowiązek rodzenia dzieci płci męskiej. Zdrada i kazirodztwo przenikają drzewo genealogiczne rodzin pochodzenia chińskiego w Kanadzie. Elementy te pojawiają się także w powieściach późniejszych takich jak *Midnight at the Dragon Cafe* Judy Fong Bates<sup>40</sup> czy też, w kontekście Quebecu, *Les lettres chinoises* Ying Chen<sup>41</sup>. Stanowią one zapewne wyraz opresji kobiet, represji seksualnej i/lub wyzwolenia towarzyszącego migracji, lecz sygnalizują również, w sposób metaforyczny, iż pragnienie utrzymania czystości wspólnoty, diaspory czy też narodu, może prowadzić do jej samounicestwienia. Intrygująca powieść z 2007 roku *The End of East*<sup>42</sup> Jen Sookfong Lee podejmuje ponownie wątek rozliczenia z historią emigracji Chińczyków do Kanady, ukazując, że motywy takie jak alienacja, samotność w rodzinie, odraza wobec ciała czy też autodestrukcja kobiet stanowią dziedzictwo traumy diaspory w obliczu historycznej dyskryminacji, które potomkom emigrantów nadal trudno przezwyciężyć.

Autorzy tacy jak Choy, Lee, Sookfong Lee opierają się na faktach, dążąc do przedstawienia w formie fikcji literackiej historii diaspory chińskiej prześladowanej w Kanadzie i do uznania jej za część historii kanadyjskiej. Traumatyczny aspekt losów chińskiej emigracji w Kanadzie sprawia, iż represja sekretów rodzinnych wypływa z samej diaspory, dlatego tak istotnym jest, aby potomkowie emigrantów odzyskali pamięć o utraconej historii przodków. Trudno zatem usytuować twórczość Evelyn Lau, która w utworach takich jak *Runaway: Diary of a Street Kid* czy *Fresh Girls and Other Stories*<sup>43</sup> przedstawia środowisko prostytutek i narkomanów, a czynnik rasowy nie ma w nich większego znaczenia. Oryginalność Lau odbierana jest jako kontrowersyjna<sup>44</sup>, choć być może wskazuje na zupełnie nowe kierunki estetyczne w twórczości diaspory azjatyckiej.

#### 4. (Post)kolonialne analogie

Podczas gdy twórczość analizowana powyżej stanowi próbę redefinicji pojęcia kanadyjskości i ujęcia historii Kanady w nowym świetle, liczne utwory autorów mniejszości rasowych rozgrywają się poza Kanadą, której istnienie zostaje w tych tekstach zdawkowo zarysowane lub o której w ogóle się w nich nie wspomina. Jak wyjaśnia E.D. Blodgett, w utworach tych Kanada nigdy nie jest przedstawiona jako termin niezależny od innych, lecz zawsze w relacji z inną przestrzenią geograficzną. Kanada pełni w nich funkcję semiotyczną bez statusu ontologicznego, ponieważ źródłem znaczenia jest inna przestrzeń kulturowo-geograficzna<sup>45</sup>.

Tak więc w utworach takich jak osadzone w Indiach powieści *Such a Long Journey*<sup>46</sup> Rohintra Mistry czy *What the Body Remembers*<sup>47</sup> Shauny Singh Baldwin, Kanada w zasadzie nie istnieje. Powieści te opisują życie codzienne Hindusów we współczesnych Indiach lub nawiązują do historii kolonialnej Indii i pogromów etnicznych z 1947 roku. W niektórych utworach Kanada jawi się jedynie jako utopia, oferująca schronienie przed wyzyskiem w państwach neokolonialnych (*L'exil aux portes du paradis*<sup>48</sup> emigrantki z Egiptu Andréé Dahan), przed konfliktami etnicznymi oraz homofobią (*Funny Boy*<sup>49</sup> pochodzącego ze Sri Lanki Shyama Selvaduraja czy *Cereus Blooms At Night*<sup>50</sup> wspomnianej już Shani Mootoo). Osadzone w realiach kolonialnych lub postkolonialnych, powieści te ukazują wyniszczenie gospodarcze, kulturowe, psychiczne i emocjonalne wynikające z lokalnej historii kolonialnej, lecz wskazują również na globalną cyrkulację dziedzictwa kolonialnego. W tym sensie podejmują one tematykę transnarodową, wręcz transkontynentalną. Dyskusje, czy uznać tę twórczość za kanadyjską, wyraźnie wygasły,

uznaje się raczej, iż granice wyobrazeniowe Kanady poszerzają się o geografie tekstów osadzonych poza jej obszarem<sup>51</sup>. W utworach tych, jak twierdzi Mridula Nath Chakraborty, emigranci z Trzeciego Świata próbują uporać się z nową rzeczywistością w Ameryce Północnej, snując opowieści o utraconej ojczyźnie i tworząc w ten sposób ojczyznę wyobrażoną<sup>52</sup>. Świat wyobraźni kryje się zatem w pamięci, gdyż często nowy krajobraz geograficzno-kulturowy okazuje się zbyt obcy, aby stać się inspiracją dla artysty.

Niektóre teksty pisarzy diasporycznych umożliwiają odczytanie metaforycznych aluzji do problemów społeczeństwa kanadyjskiego. Utwory pochodzącego ze Sri Lanki Michaela Ondaatje, takie jak *Running in the Family*<sup>53</sup> czy *Anil's Ghost*<sup>54</sup> mogą być interpretowane jako metaforyczne rozważania na temat przynależności kulturowej. Ukazując postaci migrantów, którzy odwiedzają po latach kraj, w którym się urodzili, Ondaatje konfrontuje problem alienacji z podwójną identyfikacją kulturową. Analizowane w kontekście dyskursu gościnności<sup>55</sup>, utwory te ukazują, iż członkowie diasporę czują się do pewnego stopnia obco i u siebie w starej jak i nowej ojczyźnie. Ondaatje ilustruje skomplikowane dylematy przynależności, przeciwstawiając sobie pragnienie przynależności do danej wspólnoty, charakterystyczne dla świadomości diasporycznej, pragnieniu gospodarzy, aby przypisać emigranta do kultury kraju, w którym jest gościem<sup>56</sup>.

## 5. Globalne diaspory

Umiejscowienie tematyki lokalnej w obrębie problematyki globalnej wydaje się szczególnie trafne w przypadku literatury czarnej diasporę w Kanadzie. W *Odyseys Back Home: Mapping African-Canadian Literature* George Elliott Clarke próbuje określić specyfikę czarnej diasporę kanadyjskiej w kontekście amerykańskim, lecz wynikający z jego rozważań koncept *African-Canadianité* opiera się na pojęciu *Antillanité*, które Edouard Glissant opracował w odniesieniu do Karaibów<sup>57</sup>. Różnica lokalna w tym wypadku sytuuje się zatem w kontekście transnarodowym. Główny przeciwnik Clarke'a, Rinaldo Walcott, podkreśla transnarodowe związki czarnej diasporę w Kanadzie, identyfikację czarnych Kanadyjczyków z potomkami niewolników z Ameryki Północnej i Południowej. Choć Walcott również zaznacza jak ważne jest opisywanie kanadyjskich doświadczeń czarnej diasporę, zauważa, iż nie jest to możliwe bez nawiązania do globalnych problemów migracji<sup>58</sup>.

Badając literaturę czarnej diasporę w Kanadzie, zasadnicze wydaje się więc odniesienie do transkontynentalnej historii niewolnictwa i jego konsekwencji w rzeczywistości neokolonialnej. Ponadto, pojęcie *absented presence*

użyte przez Walcott'a w *Black Like Who? Writing-Black-Canada*<sup>59</sup> wyznacza kierunki rozwoju tej literatury. Koncept ten sygnalizuje problematyczny aspekt historii czarnych Kanadyjczyków: czarna diaspora istnieje z fenomenologicznego punktu widzenia, lecz pozostaje niewidzialna i nierozpoznawalna w kontekście historyczno-kulturowym. Niektórzy pisarze usiłują wypełnić tę lukę, tworząc narracje opisujące losy pokoleń czarnych bohaterów w Kanadzie. Dobrym przykładem jest twórczość George'a Elliotta Clarke'a (np. *George and Rue*<sup>60</sup>), *Any Known Blood*<sup>61</sup> Lawrence'a Hilla, *No Crystal Stair*<sup>62</sup> Mairuth Sarsfield czy też *This Body*<sup>63</sup> Tessy McWatt. Podczas gdy Clarke koncentruje się na potomkach kanadyjskich niewolników i lojalistów, którzy osiedlili się w Nowej Szkocji po amerykańskiej wojnie o niepodległość, trzej pozostali pisarze podkreślają przemieszczanie się czarnej diaspy, bezustanne przekraczanie granic pomiędzy Kanadą a USA, Ameryką Południową i Wielką Brytanią. Liczna w Quebecu grupa pisarzy emigrantów z Haiti (Emile Ollivier, Stanley Péan, Dany Laferrière, Marie-Célie Agnant) odnosi się w swej twórczości do krwawej historii haitańskiej dyktatury, koncentrując się jednak również na migracjach czarnych amerykańskich bohaterów. Natomiast, ceniona pisarka anglojęzyczna Dionne Brand, w powieściach *In Another Place, Not Here* i *At the Full and Change of the Moon*<sup>64</sup>, zgłębia pojęcia nieobecności, braku przynależności, ciągłej mobilności czarnej diaspy z perspektywy fenomenologicznej. Obecność/nieobecność, ciało/transcendencja, byt/niebyt – to dychotomie tracące znaczenie w odniesieniu do czarnej diaspy, której egzystencję, zdaniem Brand, nadal kształtuje globalne dziedzictwo niewolnictwa.

## 6. TransKanada? – konkluzje

Ujęcie kategorii rasy w studium literatury kanadyjskiej stanowi na pewno ważny etap w dążeniu do wyjścia poza kanadyjską zaściankowość i uwypuklenie transkulturowego oblicza kultury Kanady. Jak podkreśla Diana Brydon w „Canada and Postcolonialism: Questions, Inventories, and Futures”, w obszarze badawczym krytyków kultury kanadyjskiej powinno się znaleźć pojęcie nowoczesności oraz uwikłanie Kanady w dyskursy nowoczesne i jej rola w dobie globalizacji<sup>65</sup>. Prefiks „trans” umożliwia usytuowanie literatury kanadyjskiej w szerszym wymiarze, ukazanie globalnych nadużyć i niesprawiedliwości. Burzy mit Kanady jako państwa sprawiedliwego, humanitarne-go, idealnego oraz stawia w krytycznym świetle sam termin „Kanada”, sugerując ideologiczną podbudowę konstrukcji narodu kanadyjskiego. Podważa również dychotomię większość/mniejszość, ukazując ich wzajemne powiązania, dialog transkulturowy i nieustanne *transformacje*.

Istnieje jednak obawa, iż TransKanada okaże się kolejnym „hasłem” w kanadyjskim dyskursie krytyczno-literackim, które wkrótce straci swą popularność<sup>66</sup>. Dyskurs ten, w swym oficjalnym wymiarze, wszak nadal obsesyjnie dąży do jedności i integracji, podtrzymując retorykę centrum i marginesu, większości i mniejszości<sup>67</sup>. Część białych krytyków i pisarzy ciągle uznaje migracje ludności anglo-celtyckiej za wzór doświadczenia diasporycznego w Kanadzie<sup>68</sup>. Smaro Kamboureli podkreśla, że inność powoli przestaje być czymś niezwykłym w literaturze kanadyjskiej<sup>69</sup>. Wspomina się nawet o rozwijającym się prężnie w Ameryce Północnej „przemysle Inności”<sup>70</sup>. Pisarzy kolorowych traktuje się jako przedstawicieli rasy, kontynentu, cywilizacji, a nawet Trzeciego Świata<sup>71</sup>. Rey Chow uważa, iż ta idealizacja artystów z Trzeciego Świata stanowi nową odmianę orientalizmu. Chow łączy fascynację egzotyką innego ze współczesną modą na ekshibicjonizm, która uznaje za politycznie poprawne (auto)biografie ofiar kolonializmu. Ostrzega przed zagorzałym antyimperializmem oraz uznawaniem kolorowych intelektualistów-imigrantów za bezwzględny moralny autorytet, niezależnie od ich życiorysu<sup>72</sup>. Jak podkreśla Lily Cho, nie można przyrównać do siebie wszystkich obszarów geograficznych, które współtworzą dziś krajobraz kanadyjski w literaturze. Istnieje olbrzymia różnica pomiędzy zamożnym emigrantem – kosmopolitą, legitymującym się kilkoma paszportami, a członkiem diaspy, którego stosunek do pojęcia „domu” jest bolesny i tak skomplikowany, iż sytuuje go w próżni pomiędzy dwoma kontynentami<sup>73</sup>. Analizując odbiór twórczości Anity Rau Badami w Kanadzie, Chakraborty zauważa, iż zanim autorka otrzymała prestiżowe nagrody za swoje powieści *Tamarind Mem* i *The Hero's Walk*, nie mogła znaleźć w Kanadzie zatrudnienia jako dziennikarka, chociaż przez dziesięć lat wykonywała ten zawód w Indiach<sup>74</sup>. Popularność egzotycznych artystów nie pociąga zatem za sobą transformacji rynku pracy i nie zmniejsza dyskryminacji rasowej w życiu codziennym. Ponadto, znikoma liczba studiów komparatystycznych kanadyjskiej literatury anglojęzycznej i francuskojęzycznej stawia pojęcie literatury transkanadyjskiej pod znakiem zapytania, skoro dialog transkulturowy i akademicki wyraźnie kuleje w Kanadzie na poziomie regionalnym<sup>75</sup>. Pozostaje jednak mieć nadzieję, że prefiks *trans* i coraz bogatsza twórczość mniejszości rasowych w Kanadzie zainspirują kandyjską wyobraźnię zbiorową do pracy konceptualnej i praktycznej, nad nową, bardziej etyczną wspólnotą wyobrażoną.

## Przypisy:

<sup>1</sup> Zob. Ian Angus, *A Border Within: National Identity, Cultural Plurality, and Wilderness*, Montreal – Kingston – London – Buffalo, McGill-Queen's University Press 1997 czy niedawno wydane Cecil Foster, *Blackness and Modernity: The Colour of Humanity and the Quest for Freedom*, Montreal – Kingston – London – Ithaca: McGill-Queen's University Press 2007.

<sup>2</sup> Neil Bissoondath, *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada*, Toronto, Penguin Books 1994. Zob. ponadto Himani Bannerji, *The Dark Side of the Nation: Essays on Multiculturalism, Nationalism and Gender*, Toronto, Canadian Scholars' Press 2000; Fred Wah, *Faking It: Poetics and Hybridity*, Edmonton, NeWest Press 2000; Roy Miki, *Broken Entries: Race, Subjectivity, Writing*, Toronto, The Mercury Press 1998; Dionne Brand, *Bread Out of Stone*, Toronto, Coach House Press 1994.

<sup>3</sup> Smaro Kamboureli, *Making a Difference: Canadian Multicultural Literature*, Toronto-New York-Oxford, Oxford University Press 1996.

<sup>4</sup> Smaro Kamboureli, *Scandalous Bodies: Diasporic Literature in English Canada*, Oxford-Toronto-New York, Oxford University Press 2000.

<sup>5</sup> Zob. Laura Moss (red.), *Is Canada Postcolonial? Unsettling Canadian Literature*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press 2003.

<sup>6</sup> Robert Budde, *After Postcolonialism: Migrant Lines and the Politics of Form in Fred Wah*, M. Nourbese Philip, and Roy Miki. W: *Is Canada Postcolonial? Unsettling Canadian Literature*, red. Laura Moss, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press 2003, s. 282–294.

<sup>7</sup> [www.transcanadas.ca/institute/html](http://www.transcanadas.ca/institute/html).

<sup>8</sup> Smaro Kamboureli i Roy Miki (red.), *Trans.Can.Lit: Resituating the Study of Canadian Literature*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press 2007.

<sup>9</sup> Winfried Siemerling, *Trans-Scan: Globalization, Literary Hemispheric Studies, Citizenship as Project*. W: *Trans.Can.Lit: Resituating the Study of Canadian Literature*, red. Smaro Kamboureli i Roy Miki, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press 2007, s. 129–140.

<sup>10</sup> Diana Brydon, *Metamorphoses of a Discipline: Rethinking Canadian Literature within Institutional Contexts*. W: *Trans.Can.Lit: Resituating the Study of Canadian Literature*, red. Smaro Kamboureli i Roy Miki, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press 2007, s. 1–16.

<sup>11</sup> Lily Cho, *Diasporic Citizenship: Contradictions and Possibilities for Canadian Literature*. W: *Trans.Can.Lit: Resituating the Study of Canadian Literature*, red. Smaro Kamboureli i Roy Miki, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press 2007, s. 93–109.

<sup>12</sup> King-Kok Cheung, *Articulate Silences: Hisaye Yamamoto*, Maxine Hong Kingston, Joy Kogawa, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

<sup>13</sup> Ellen Quigley, *Unveiling the Ghost: Denise Chong's Feminist Negotiations of Confucian Autobiography in the „Concubine's Children“*, „Essays on Canadian Writing“ 1998, 63, s. 237–253.

<sup>14</sup> Robert Kroetsch, *The Grammar of Silence: Narrative Patterns In Ethnic Writing*, „Canadian Literature“ 1985, 106, s. 65-74.

<sup>15</sup> Tamara J. Palmer, *The Fictionalization of Vertical Mosaic: The Immigrant, Success and National Mythology*, „Canadian Review of Comparative Literature“ 1989, Special Issue Literatures of Lesser Diffusion, s. 619–655.

<sup>16</sup> Neil Bissoondath, *Digging Up the Mountains*, Toronto, MacMillan of Canada 1985.

<sup>17</sup> Ramabai Espinet, *The Swinging Bridge*, Toronto, Harper Collins 2004.

<sup>18</sup> Carmen Rodríguez, *And A Body to Remember With*, Vancouver, Arsenal Pulp Press 1997.

<sup>19</sup> Marilú Mallet, *Les compagnons de l'horloge pointeuse*, Montréal, Québec/Amérique, 1981.

<sup>20</sup> Hiromi Goto, *The Kappa Child*, Vancouver, Red Deer Press 2002.

- <sup>21</sup> Ook Chung, *Nouvelles orientales et désorientées*, Montreal, l'Hexagone 1994.
- <sup>22</sup> Zob. Abba Farhoud, *Le bonheur a la queue glissante*, Montreal, l'Hexagone 1998; Le fou d'Omar, Montreal, VLB éditeur 2005.
- <sup>23</sup> Wayson Choy, *The Jade Peony*, Vancouver/Toronto, Douglas & McIntyre 1995; *All that Matters*, Toronto, Doubleday Canada 2004.
- <sup>24</sup> Zob. Anna Branach-Kallas, *Chińskość czy kanadyjskość – ambiwalencje tożsamościowe chińskiej diaspory w twórczości Waysona Choya*. W: *Azja u progu XXI wieku*, red. Marek Jeziński i Marcin Lisiecki, Toruń, Wydawnictwo Adam Marszałek 2008, s. 205–216.
- <sup>25</sup> Shani Mootoo, *Out on the Main Street and Other Stories*, Vancouver, Press Gang Publishers 1993.
- <sup>26</sup> Shauna Singh Baldwin, *English Lessons and Other Stories*, Fredericton, Goose Lane 1996.
- <sup>27</sup> Neil Bissoondath, *A Casual Brutality*, Toronto, Macmillan 1988.
- <sup>28</sup> Ven Begamudre, *Van de Graaf Days*, Lantzville, Oolichan Books 1993.
- <sup>29</sup> M.G. Vassanji, *No New Land*, Toronto, Emblem Editions 1997.
- <sup>30</sup> Wnikliwe studium dyskursu męskości u pisarzy mniejszości rasowych przedstawia Daniel Coleman w *Masculine Migrations: Reading the Postcolonial Male in 'New Canadian' Narratives*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press 1998.
- <sup>31</sup> Hiromi Goto, *Chorus of Mushrooms*, Edmonton, NeWestPress 1994.
- <sup>32</sup> Ann-Marie MacDonald, *Fall on Your Knees*, Toronto, Alfred A. Knopf Canada 1996. Powieść tłumaczona na język polski jako *Zapach cedru*, przeł. Jan Kraško, Warszawa, „Libros” 2001.
- <sup>33</sup> Cho, *Diasporic Citizenship...*, s. 105-108.
- <sup>34</sup> Joy Kogawa, *Obasan*, Toronto, Penguin Books 1983.
- <sup>35</sup> Sherill Grace, Veronica Strong-Boag, Joan Anderson, i Avigail Eisenberg, *Constructing Canada. An introduction*. W: *Painting the Maple: Essays on Race, Gender and the Construction of Canada*, red. Veronica Strong-Boag, Vancouver, UBC Press 1998, s. 3–15.
- <sup>36</sup> Kerri Sakamoto, *The Electrical Field*, Toronto, Vintage Canada 1998; *One Hundred Million Hearts*, Toronto, Alfred A. Knopf Canada 2003.
- <sup>37</sup> Zob. Andrea Stone, *Internalized Racism: Physiology and Abjection in Kerri Sakamoto's „The Electrical Field”*, „Canadian Literature” 2007, 193, s. 36–52.
- <sup>38</sup> Zob. Peter S. Li, *The Chinese in Canada*, Toronto, Oxford University Press 1988.
- <sup>39</sup> Sky Lee, *Disappearing Moon Cafe*, Vancouver, Douglas & McIntyre 1990.
- <sup>40</sup> Judy Fong Bates, *Midnight at the Dragon Cafe*, Toronto, McClelland & Stewart 2004.
- <sup>41</sup> Ying Chen, *Les lettres chinoises*, Montreal, Babel 1993.
- <sup>42</sup> Jen Sookfong Lee, *The End of East*, Toronto, Alfred A. Knopf Canada 2007.
- <sup>43</sup> Evelyn Lau, *Runaway: Diary of a Street Kid*, Toronto, HarperCollins 1989; *Fresh Girls and Other Stories*, Toronto, HarperCollins 1993.
- <sup>44</sup> Zob. Lien Chao, *Beyond Silence: Chinese Canadian Literature in English*, Toronto, Tsar 1997, s. 162; Sneja Gunew, *Haunted Nations: the Colonial Dimensions of Multiculturalisms*, London and New York, Routledge 2004, s. 83.
- <sup>45</sup> E.D. Blodgett, *Five-Part Invention: A History of Literary History in Canada*, Toronto, University of Toronto Press 2003, s. 210–211.
- <sup>46</sup> Rohinton Mistry, *Such a Long Journey*, Toronto, Vintage Canada 1992.



<sup>47</sup> Shauna Singh Baldwin, *What the Body Remembers*, Toronto, Vintage Canada 2000. Powieść tłumaczona na język polski jako *Zapamiętane w ciele*, przeł. Michał Juskiewicz, Warszawa, Prószyński i S-ka 1999.

<sup>48</sup> Andrée Dahan, *L'Exil aux portes du paradis*, Montreal, Québec/Amérique 1993.

<sup>49</sup> Shyam Selvadurai, *Funny Boy*, Toronto, McClelland & Stewart 1994.

<sup>50</sup> Shani Mootoo, *Cereus Blooms at Night*, Vancouver, Press Gang Publishers 1996.

<sup>51</sup> Laura Moss, *Is Canada Postcolonial? Introducing the Question*. W: *Is Canada Postcolonial? Unsettling Canadian Literature*, red. Laura Moss, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press 2003, s. 1–23; M.G. Vassanji, *Am I a Canadian Writer?*, „*Canadian Literature*” 2006, 190, s. 7–13.

<sup>52</sup> Mridula Nath Chakraborty, *Nostalgic Narratives and the Otherness Industry*. W: *Is Canada Postcolonial? Unsettling Canadian Literature*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press 2003, s. 127–139.

<sup>53</sup> Michael Ondaatje, *Running in the Family*, Toronto, McClelland & Stewart 1993.

<sup>54</sup> Michael Ondaatje, *Anil's Ghost*, Toronto, McClelland & Stewart 2000. Powieść tłumaczona na język polski jako *Oczy Buddy*, przeł. Waław Sadkowski, Warszawa, Prószyński i S-ka 2004.

<sup>55</sup> Gillian Roberts, *Return of the Prodigal: Hospitality and Michael Ondaatje's „Running in the Family”*. W: *Migrance comparée / Comparing Migration*, red. Marie Carrière i Catherine Khordoc, Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt am Main-New York-Oxford, Wien, Peter Lang 2008, s. 323–337; *Ethics and Healing: Hospital/ity and Anil's Ghost*, „*University of Toronto Quarterly*” 2007, 76 (3), s. 962–976.

<sup>56</sup> Należy podkreślić, iż na przykład twórczości wywodzącej się z Indii Anity Rau Badami, uznanej za jedną z najwybitniejszych współczesnych pisarek kanadyjskich, w Indiach nie klasyfikuje się jako literatury kanadyjskiej czy postkolonialnej, lecz jako twórczość indyjską w języku angielskim. Fakt ten oddaje kontrowersyjny aspekt przynależności kulturowej członków diaspory. Zob. Chakraborty, *Nostalgic Narratives...*, s. 133.

<sup>57</sup> George Elliott Clarke, *Odysseys Home: Mapping African-Canadian Literature*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press 2002, s. 47–49.

<sup>58</sup> Rinaldo Walcott, *Black Like Who? Writing – Black – Canada*, Toronto, Insomniac Press 2003.

<sup>59</sup> Walcott, *Black Like Who?...*, s. 27.

<sup>60</sup> George Elliott Clarke, *George and Rue*, Toronto, Harper Perennial 2006.

<sup>61</sup> Lawrence Hill, *Any Known Blood*, Toronto, William Morrow 1997.

<sup>62</sup> Mairuth Sarsfield, *No Crystal Stair*, Toronto, Women's Press 2004.

<sup>63</sup> Tess McWatt, *This Body*, Toronto, Harper Perennial 2004.

<sup>64</sup> Dionne Brand, *In Another Place, Not Here*, Toronto, Vintage Canada 1997; *At the Full and Change of the Moon*, Toronto, Alfred A. Knopf Canada 1999.

<sup>65</sup> Diana Brydon, *Canada and Postcolonialism: Questions, Inventories, and Futures*, W: *Is Canada Postcolonial? Unsettling Canadian Literature*, red. Laura Moss, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press 2003, s. 49–77.

<sup>66</sup> Wnikliwą analizę modnych trendów w kanadyjskim dyskursie krytyczno-literackim przedstawia Mirosława Buchholtz w pierwszym rozdziale *Canadian Passworts: Diasporic Fictions into the Twenty-First Century*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2008.

<sup>67</sup> Brydon, *Canada and Postcolonialism...*, s. 12.

<sup>68</sup> Zob. Antonia Smith, *The Culture of Whiteness: Immigration, Race and Ethnic Mythology in Alistair MacLeod's „No Great Mischief”*. W: *Migrance comparée / Comparing Migration*, red. Marie Carrière i Catherine Khordoc, Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt am Main-New York-Oxford, Wien, Peter Lang 2008, s. 339–351.

<sup>69</sup> Smaro Kamboureli, *Preface*, *Trans.Can.Lit: Resituating the Study of Canadian Literature*, red. Smaro Kamboureli i Roy Miki, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press 2007, s. ix.

<sup>70</sup> Bahri i Vasudeva w Chakraborty, *Nostalgic Narratives...*, s. 128.

<sup>71</sup> Chakraborty, *Nostalgic Narratives...*, s. 129.

<sup>72</sup> Rey Chow, *The Fascist Longings in Our Midst*. W: *Linked Histories: Postcolonial Studies in a Globalized World*, red. Pamela McCallum, Calgary, University of Calgary Press 2004, s. 21–43.

<sup>73</sup> Cho, *Diasporic Citizenship...*, s. 99.

<sup>74</sup> Chakraborty, *Nostalgic Narratives...*, s. 139.

<sup>75</sup> Aktualne studium kanadyjskiej komparatystyki można znaleźć we wstępie do *Migrance comparée / Comparing Migration*, red. Marie Carrière i Catherine Khordoc, Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt am Main-New York-Oxford, Wien, Peter Lang 2008, s. 1–16. Warto również zwrócić uwagę na fakt, iż w Quebecu pojęcie transkultury używane jest w dyskursie krytyczno-literackim od dość dawna w nieco innym znaczeniu. Zob. „*International Journal of Canadian Studies*” 2003, 27, pt. *Transculturalisms / Les transferts culturels* oraz Siemerling, *Trans-Scan...*, s. 139.

## Ciało Kobiety/Przestrzeń Kanady. Rozważania nad metaforą „ciała bezdonnego” w wybranych wierszach Lorny Crozier, Jeni Couzyn i Joy Kogawy

Jeśli opiszę swój dom,  
być może opiszę wreszcie siebie

ale z pewnością będę kłamać  
pisząc o domu<sup>1</sup>.

Równoległość retoryki „topografii” i „cielesności” w dawnych i współczesnych dyskursach literackich wydaje się dziś stanowić jedno z ważniejszych źródeł inspiracji badawczych, jakie tkwią u podłoża wielu – szczególnie poststrukturalnych – wywodów kulturoznawczych. Produktywność takiego zestawienia pozornie nieprzystających pojęć okazuje się jednak szczególnie wyrazista w przestrzeni studiów nad obszarami o charakterze *liminalnym* – tak w sensie dosłownym, jak i metaforycznym. Przestrzeń „graniczna”, stanowiąca zazwyczaj *locus* nieustannego ścierania się dyskursów, staje się często *toposem* kształtowania się sensów. Szczególnie wyraźnych przykładów takiej graniczności dostarczają topograficzno-cielesne metafory, jakimi nasycone są dyskursy narosłe wokół pojęcia „kanadyjskości”, którym poświęcony jest niniejszy tom *E(r)rgo*. By ukazać tę zależność w jaśniejszym nieco świetle, warto – jak się wydaje – rozpocząć wywód od zwrócenia uwagi na interesującą korelację między dyskursami tożsamości narodowej i genderowej w procesie literackiego budowania idei „kanadyjskości”:

Literackie próby przeformułowania miejsc i granic oraz akcentowanie kulturowych procesów szyfrowania i odszyfrowywania znaczeń [charakteryzujące teksty współczesnych autorek kanadyjskich] wskazują na niepokoje, które targają kulturą kanadyjską. Kultura ta nieustannie próbuje pogodzić się ze swoim statusem jako kultury „kolonizatora-najeźdźcy” (Brydon 1994, 25) i wyraża swoją „[unikalną tożsamość] poprzez tworzenie przecinających się i konkurujących z sobą narracji, które koncentrują się na tematyce państwa i narodu lub na problematyce płci kulturowej”(24)<sup>2</sup>.

Pojęcie „miejsca”, koncepcja „granicy” oraz orientacja procesów stawiących o konstrukcji/dekonstrukcji istotnych dla wszelkich dyskursów tożsa-

mościowych znaczeń tych pojęć – stanowią w kontekście Kanady retoryczne „miejsca wspólne” narracji narodowościowych i genderowych. Choć procesy poszukiwania, tworzenia czy rewizji tożsamości narodowej i genderowej na ogół bieżą równolegle, czasem jednak narracje tworzone w wyniku obu procesów przecinają się, przeplatają lub bezpośrednio łączą. Jednym z następstw tych konceptualnych spotkań w „przestrzeni granicznej” jest wyraźna w literaturze kanadyjskiej tendencja, by o przestrzeni pisać „językiem ciała”, a samą Kanadę personifikować jako kobietę.

Mechanizm ten ma jednak w kulturze Zachodu długą historię. Łatwo zauważyć, iż historia tej kultury często odnotowuje przypadki „kolonizowania” nie poddającej się jednoznacznej opisowi, nieznannej lub „nieudomowionej” przestrzeni właśnie za pomocą retoryki kobiecości. Znakomitym tego przykładem jest wskazywana przez wielu badaczy „sfeminizowana” wizualizacja takiej obcości, dokonana przez Jana van Kessela. Tworząc obraz, malarz umieszcza w geometrycznej, uporządkowanej przestrzeni klasycystycznego wnętrza „nieuporządkowane” atrybuty Nowego Świata – i ten właśnie zamknięty w europejskim porządku „chaos”, którego istotnym elementem są przedstawione jako nieomal nagie, „niewinne”, lecz i kuszące indiańskie kobiety, podpisuje hasłem „Ameryka”. Tadeusz Sławek interpretuje obraz następująco:

Pochodząca z połowy XVII wieku rycina znanego flamandzkiego artysty Jana van Kessela, wnuka Jana Breughla [jest – z jednej strony –] apoteozą natury Ameryki, jej osobliwości (obfitość zwierząt o zróżnicowanych kształtach) i płodności, i bogactwa (choć w znacznej mierze te plody natury związane są – jak muszle, małże i ostrygi – z morzem, co jednocześnie odróżnia Amerykę od agrarno-tellurycznej Europy i podkreśla żywioł oceanu oddzielający ją geograficznie od siebie). Z drugiej jednak strony, wysiłek reprezentacji Ameryki podjęty przez Kessela zmierza w stronę wyraźnego i dosłownego wpisania jej w świat dobrze znanych form określających aktualny kanon sztuki europejskiej. Co prawda nisze, w których umieszczone zostały figury przedstawiające rozmaite formy życia lokalnej cywilizacji, otwierają się na rozległy, otwarty pejzaż, jednak uchwycone w nieco teatralnych pozach postaci Indian zostały wprowadzone do klasycyzującego wnętrza tak, jakby artysta, obawiając się trudności w przedstawieniu Ameryki, zdecydował się na przybliżenie jej widzowi za pośrednictwem form rzeźbiarskich i architektonicznych, do których dobrze przywykło oko europejskiego mieszczanina. W ten sposób rozgrywa się spektakl dworskiej maski zatytułowanej *Ameryka*, w której to, co nieznanne, zostaje przedstawione za pośrednictwem cofnięcia nas w czasie (figury w niszach mogłyby być w istocie antycznymi rzeźbami; stąd teza: Ameryka jest bliżej „początków” kultury) i wpisana w konwencję teatralnej scenografii (możliwe jest „oswojenie” Ameryki, co więcej – możliwe jest jej „powielenie”, „powtórzenie”, „imitowanie” w dowolnym miejscu i czasie za pośrednictwem dobrze poznanych mechanizmów sztuki, jak np. teatralny spektakl

dworski). [...] Ameryka, która miała być tym, co nieprzedstawialne i co działa subwersywnie wobec świata Europy, teraz zostaje sługą i preceptorem zamożnego europejskiego mieszczanina, zapewniającym mu spokój sumienia w posługiwaniu się zgromadzonymi bogactwami [...]³.

W taki właśnie sposób przestrzeń „niewyraźalna” zostaje oznakowana, ograniczona i opisana, a więc staje się poddana eksploracji i eksploatacji. W wyniku tak przeprowadzonego „definitywnego” zabiegu można osiąść ją, uczynić ją uległą i podległą – a te właśnie cechy tradycyjnie przypisywano kobiecości. Ameryka, umiejscowiona na obrzeżach dominującego, eurocentrycznego dyskursu, jest przestrzenią liminalną – należy ją „wpisać” w zrozumiały system odniesień, by „mieściła się w języku”. Tradycyjnie „niepojęta”, „niekonkretna”, „nieracjonalna”, a przy tym niebezpiecznie i kusząco cielesna kobiecość – którą fallogocentryzm analogicznie „włącza” w androcentrycznie nakreślone ramy judeochrześcijańskich wzorców kobiecości – okazuje się więc idealną metaforą tego, co graniczne, co *wymaga* narzucenia definicji, by mogło przestać niepokoić.

Retoryka kobiecości – krystalizująca się już u początków kultury w alegoriach Matki Ziemi czy Matki Natury – przypisana jest w ramach fallogocentrycznego dyskursu takim pojęciom, jak „ciepło domowego ogniska” i realizuje się w tradycyjnych konstrukcjach kobiety jako „matki dzieciom”, „pani domu” czy „kury domowej”, lecz „macierzyńska” metafora sięga także dalej. Idea „matki-ojczyzny” jest wszak podstawą symboliki państwowej: Wielka Brytania, Francja czy Polska konceptualizowane są w malarstwie, poezji, a nawet w kartografii właśnie jako kobiety.

Równoległość, a często nawet wymiennność, retoryki „kobiecości” i „przestrzeni” objawia się jednak w wielu innych analogiach. Malowniczy pejzaż często opisywany jest za pomocą leksyki i frazeologii stosowanej przy opisie kobiecego ciała: kobiece ciało – nierzadko – opiewają poeci, wykorzystując odniesienia do elementów topografii. Postrzegając te analogie z punktu widzenia retoryki, można stwierdzić, iż kobieta „wpisana zostaje w krajobraz”: kobiecość – z jej „niejednoznacznością”, tradycyjnie jej przypisywaną „naturalnością”, „nieracjonalnością” i „instynktownością” – jest jednym z podstawowych konceptów służących opisowi przestrzeni, które trzeba „włoczyć” w system pojęciowy, a wskutek tego – „udomowić”.

Pojęcie „udomowienia” zakłada z kolei binarną opozycję między tym, co na zewnątrz – nieograniczoną, niebezpieczną przestrzenią – a bezpieczeństwem domowego „wnętrza”, ciepłego „kobiecego” miejsca. Udomowienie to wpisanie danego bytu w zrozumiały, „domowy” (*heimlich*) porządek. Sam „dom” – jako najmniejsza jednostka przestrzeni mieszkalnej<sup>4</sup> – bywa nawet bezpośrednio utożsamiany z kobiecym ciałem. Jak pisze Gaston Bachelard

w *Poetyce przestrzeni*, dom jest kobietą, zredukowaną do matczynej łona – metafory pełnego komfortu. „Udomowienie” jako gest retoryczny czy swoisty „akt mowy” – jest wobec tego często osiąganym na mocy aplikacji tak właśnie ugruntowanej retoryki kobiecości. Sue Best zauważa także, że feminizowanie przestrzeni sugeruje z jednej strony przekształcanie jej w miejsce bezpieczne, „domowe”, podległe pełnej kontroli, ale z drugiej jednak strony, zjawisko takie ponad wszelką wątpliwość dowodzi ciągłej obecności kulturowego niepokoju związanego z kobiecością. Niepokój ten pociąga za sobą nieustającą potrzebę wyznaczania jasno określonych granic „kobiecości” – a w szczególności kobiecemu ciału<sup>5</sup>.

Można zatem twierdzić, że koncepcje „kobiecości” i „miejsca” są z sobą ściśle powiązane, bowiem – jak pisze Best – kobiece ciało nie jest jedynie metaforą czy ilustracją przestrzeni: retorycznie, to ono właśnie nadaje jej zdecydowany kształt, stając się tym samym czynnikiem niezbędnym do tego, by mogła zaistnieć w dyskursie. Przestrzeń, innymi słowy, jest poprzez kobiece ciało (re)produkowana<sup>6</sup>.

Niepokoje, które znajdują odzwierciedlenie w różnych przejawach kultury kanadyjskiej, lecz szczególnie są widoczne w kontekście współczesnych dyskursów tożsamościowych, wydają się więc zrozumiałe jako przypadek szczególny tego rodzaju *Angstu*, jaki zawsze wywołuje konfrontacja z liminalnością. Kanada – kraj o wielkiej przestrzeni i stosunkowo niewielkiej populacji, nieustannie wzmocnianej w wyniku imigracji – zdaje się, *mutatis mutandis*, ciągle jeszcze stanowić Terra Nova. Dlatego, jak to było w przypadku eksploatacji Ameryki w dobie Wielkich Odkryć i wczesnej kolonizacji, mechanizm opisany wyżej może znaleźć tu zastosowanie.

Jasna się wobec tego staje również zależność między „kobiecością” a „kanadyjskością”: tę relację także można postrzegać jako przypadek szczególny właściwej dla kultury Zachodu tendencji do identyfikowania przestrzeni z kobiecym ciałem. Kanadyjskie autorki – takie jak Margaret Atwood czy Jancy James – podkreślają, iż kanadyjskiej głuszy nadaje się cechy kobiece, a kanadyjski krajobraz tradycyjnie przyjmuje formę ciała kobiety. Ze względu jednak na unikalność dyskursu narodowościowego Kanady, ów „cielesny pejzaż” nabiera cech indywidualnych. Jak pisze Sturgess, kanadyjski dyskurs narodowościowy często konceptualizuje ów kraj jako „jednolitą kulturą przestrzeń, bądź to mozaikę, bądź to wielokulturowy ideał”<sup>7</sup>. Mozaika jednak – nawet gdyby wyobrazić sobie jej elementy jako równoważnościowe – nie może być przecież prawdziwie jednolita. Może też i z tego powodu kobiece ciało, którego retoryka współkreuje pojmowanie przestrzeni, jest nie tylko jak pustkowie Kanady dzikie, oziębłe i potencjalnie niebezpieczne – ale jawi się przede wszystkim jako ciało podzielone i rozczłonkowane. Teoretycy Ka-

nady (między innymi Margaret Atwood i Linda Hutcheon) podkreślają też fakt, iż twórcy kanadyjscy mówią podobnym do kobiecego głosem, bo obie grupy ukształtowały wspólne doświadczenia marginalizacji i wyobcowania. Istotne jest jednak to, że podczas gdy fragmentaryzacja, odosobnienie i wreszcie metaforyczna bezdomność – wydają się stanowić istotne czynniki doświadczenia liminalnej tożsamości narodowej w lokalnej skali Kanady, te same czynniki w odniesieniu do „granic kobiecości” dotyczą kobiet w skali globalnej. Połączenie dyskursów kanadyjskiej tożsamości narodowej i tożsamości kobiecej wydaje się w szczególny sposób wyjaśniać moc i funkcję powiązania topografii i ciała w twórczości wymienionych w tytule niniejszego artykułu poetek kanadyjskich, któremu zjawisku poświęcona jest kolejna część wywodu. Koncentruję się w niej na tych miejscach, w których oba dyskursy – genderowy i narodowościowy – się splatają, a teoretyczne pojęcia „Kanady” i „Kobiety” współtworzą się i redefiniują nawzajem. W wyniku tej niezwyklej teoretycznej zbieżności, ciało w wierszach Crozier, Couzyn i Kogawy pozwala się odczytywać nie tylko jako fizyczny byt oznaczony przez płeć, ale także jako ustrój *znaczący* kanadyjską przestrzeń.

## „Dom zmian” a problematyka tożsamości

Wiersz zatytułowany „Dom zmian”, autorstwa kanadyjskiej poetki Jeni Couzyn<sup>8</sup>, zbudowany został na metaforze domu jako kobiecego ciała. Jak pisze Claudia Benthien, analogia między ludzkim ciałem a domem (rozumianym tu jako miejsce zamieszkania, budynek, który w najwyższym stopniu jest „swój” i którego jasno określona struktura jest bezpieczna i rozpoznawalna) posiada

rozległą, ikonograficzną i metaforyczną historię. Według Hansa Blumenberga, dom jest doskonałą metaforą ciała, którą – przynajmniej w kulturze zachodniej – uznać można za uniwersalną i odnoszącą się do siebie samej. [...] Ciało i dom to byty wertykalne, które powinny być opisywane w odniesieniu do ich „jedności i złożoności” (Bachelard 1964, 3, 17). Proporcje domu zostały przełożone na proporcje ludzkiego ciała we wczesnych stadiach rozwoju kultury; fasadę domu porównywano do ludzkiej twarzy bądź nadawano jej wymiary ludzkiego ciała<sup>9</sup>.

W tradycji judeochrześcijańskiej, dwoista koncepcja „domu/ciała” pomaga przezwyciężyć lęk przed śmiercią: „cielesny, ziemski ‘dom’ jest jedynie tymczasowym miejscem zamieszkania, który szybko zamieniamy na dom wieczny, niebiański”<sup>10</sup>. Pocieszenie znaleźć można również w tym, że taki dom/ciało – nawet jeśli prowizoryczny – zapewnia człowiekowi ochronę. Skóra, jak twierdzi Benthien, „staje się tu kamienną ścianą, stabilną i nieprzepuszczalną

granicą między jaźnią i światem”<sup>11</sup>. Mimo to jednak, owa cielesna „ściana” nie jest pozbawiona pęknięć i nieciągłości: „graniczność skóry” kwestionuje istnienie naturalnych otworów ciała. Dom „z jego pustymi przestrzeniami odczytywany jest często jako metafora kobiecego ciała, które można spenetrować”<sup>12</sup>. Aby jednak stać się metaforą ciała *jednoznacznie kobiecego*, dom musi ostatecznie utracić swoją konstrukcyjną spójność; dom-kobieta musi być „przenikalny” i stać się wejściem do samego siebie. Kobiecy dom/ciało jest więc zdradliwy, niekontrolowany i groteskowy, bo jego drzwi i okna pozostają zawsze lubieżnie uchylone. To, co określa ściany domu/kobiety to nie ich domniemana nieprzepuszczalność, ale właśnie „otwory, strefy erogenne, wcięcia, miejsca wymiany między wnętrzem a zewnątrz [...]”<sup>13</sup>.

W wierszu Couzyn owo otwarcie domu na świat zewnętrzny (i zatarcie granicy między tym, co w domu i poza nim), wyrażone jest poprzez oderwanie postaci narratorki/obserwatorki od jej ciała/domu. W pierwszym wersie wiersza, podmiot liryczny wyznaje: „Moje ciało to obszerny dom / komuna / kłótliwych kobiet, wsłuchanych / w swój własny oddech / wypierających się nawzajem”. Mieszkanki domu – Bezbronna, Uważna, Chwalebna, Niejednoznaczna i Szkodliwa – rozlokowane są w różnych pomieszczeniach i na różnych poziomach budynku, takich jak przedpokój, schody, kuchnia, biały pokój i piwnice. Podmiot liryczny tymczasem – o imieniu Nieuchronna – mieszka na ulicy i obserwuje, co dzieje się w środku. Dom, nawet z dystansu, ujawnia swoje sekrety i jego wnętrze jest obnażone przed wzrokiem podmiotu lirycznego.

Wizerunki kobiet przedstawione w wierszu są niezwykle różnorodne. Bezbronna – ubrana w czarną skórę i buty sięgające krocza – to sadomasochistyczny konsjerż. Uważna przypomina surową nauczycielkę, „wymierzającą kary, wydzielającą racje żywnościowe, przeprowadzającą egzaminy”. Chwalebna to połączenie kury domowej z superbohaterką: „jej ręce są szybkie i zręczne jak kosy, jej spiżarnia pełna jest chleba i ryb”. Niejednoznaczna – ulokowana w białym pokoju – to najbardziej niezwykła mieszkanka domu („nie ma ciała na jej kościach, nietrwałych jak łądygi krwawnika”). Szkodliwa – wyposażona w broń nadzorczyńni domu – jest tak przerażająca, że trzeba ją zamykać w piwnicy. Nieuchronna natomiast to outsiderka, która pomieszkuje „w głowach innych ludzi” i marzy, by kiedyś wprowadzić się do domu i „powoli ale nieprzerwanie” zaprzyjaźnić się z jego mieszkankami. Mimo iż Nieuchronna nazywa pozostałe kobiety „szorstkimi, ale *prawdziwymi*”, wizerunki tu przedstawione odpowiadają różnym stereotypom kobiecości (nawet Niejednoznaczna odczytać można jako kobietę-potwora: niezrozumiałą i dlatego przerażającą wariatkę, którą zamyka się – jeśli nie na strychu – to w białym pokoju<sup>14</sup>). Fakt, iż Nieuchronna pozostaje poza domem jako obserwatorka, zinterpretować można jako wyraz jej braku zaufania do zbudowanego na sprzecznościach domu/kobiety.



Mimo iż dom zobrazowany jest w wierszu przede wszystkim jako zorganizowana architektonicznie budowla, oznacza on również pewną „filozoficzną abstrakcję”<sup>15</sup> i przestrzeń, w której powstają wyobrażenia tożsamości i przynależności. Jak pisze Paul Gready,

Dom to bardzo prywatna własność, idiosynkratyczna, indywidualna, unikalna. Dom posiada się w sposób absolutny. Ale dom to także mienie publiczne, dzielone z innymi, rekonstruowane, dyskusyjne; toczy się o nie spór z sobą samym i z innymi. [...] Inną cechą domu jest to, że jest to ‘koncepcja wyniszczająca’. Przenosi się ją przez granice jak zaraza, projektuje na to jedno jedyne miejsce, w którym nie można być. Dom przesiąknięty jest poczuciem winy i zdrady, bo w jakiś sposób jest wewnętrznie popsuty przez nieobecność. [...] Dom jest poszukiwaniem, podróżą, misją, przeznaczeniem. Jest wyimaginowanym celem podróży, który podtrzymuje nadzieję na ostateczny powrót i definitywną przynależność wygnańca<sup>16</sup>.

Popularne powiedzenie „nie ma jak w domu” zyskuje tu więc nowe znaczenie – dom to miejsce, które się jednocześnie ma i którego się nie ma, które generuje tęsknotę za domem, ale (perwersyjnie) nim nie jest. W wierszu Couzyn, powrót do domu jest niemożliwy – Nieuchronna (która pozornie jest właścicielką „Domu zmian”), jest wszak wygnańcem i wędrowcem. Jednocześnie, jako iż „Dom zmian” jest *jej* ciałem, Nieuchronna nigdy nie jest *poza domem* (nawet jeśli nigdy naprawdę w nim nie bytuje). Wiersz nawiązuje więc do skomplikowanej natury domu, którego „nie ma ani tu, ani tam” ale który, jednocześnie „jest i tu, i tam”<sup>17</sup>. „Nieobecna obecność i obecna nieobecność; dom, tak jak wygnanie, mieści w sobie oba pojęcia”<sup>18</sup>.

Podjęta przez Couzyn problematyka *za-domowienia* i *wy-domowienia* pojawia się zarówno w teorii gender, jak i w teoriach kanadyjskiej tożsamości narodowej. Dom – gniazdo rodzinne – jest desygnowaną kobietą przestrzenią; dom to miejsce-matka, symbol bezpieczeństwa, ciepła, bezwarunkowej miłości i ostatecznej przynależności. Dom to także królestwo żony: prywatna przestrzeń, którą kobieta ma zarządzać i za którą ma wziąć absolutną odpowiedzialność. W tradycji patriarchalnej, dom to też jedyna struktura, której mechanizmy działania kobieta może i powinna znać lepiej od mężczyzny. Ściany domu wyznaczają więc granice kobiecej władzy. Z drugiej strony, nawet ta władza wydaje się pozorna, bo kobieta staje się panią domu wyłącznie wtedy, kiedy wypełnia jedną z kulturowych ról dla niej wyznaczonych, czyli wtedy gdy jest matką lub żoną. Dom to miejsce, które służy rodzinie *razem z kobietą*: ma spełniać oczekiwania powracających do niego domowników. Jego wyidealizowane ciepło i ostateczna swojskość ujawniają się wszak dopiero w kontraście ze światem zewnętrznym, do którego gospodyni domowa ma ograniczony dostęp. W teorii feministycznej – tak jak w wierszu Couzyn

– dom traktowany jest więc podejrzliwie, bo często jawi się jako symbol uwięzienia i ograniczenia.

Marzenie Nieuchronnej, by kiedyś zadomowić się „u siebie” odzwierciedla dążenie opisywane przez licznych autorów kanadyjskich. Według takich pisarzy i teoretyków literatury jak Margaret Atwood, Northrop Frye czy Linda Hutcheon, społeczeństwo kanadyjskie marzy o uchwyceniu i zdefiniowaniu kanadyjskiej tożsamości narodowej, a tym samym o metaforycznym powrocie do domu. Kanadyjski dyskurs narodowościowy koncentruje się na próbach definiowania kanadyjskiej tożsamości, która byłaby jakością *rozpoznawalną* i *szczególną*, wyznacznikową zarówno dla ludności zamieszkującej Kanadę (posiadaczy kanadyjskich paszportów) jak i wyraźnie różną od tożsamości wszystkich nie-Kanadyjczyków. Takie próby zdefiniowania Kanady wydają się jednak nieuchronnie skazane na porażkę, bo „państwo ‘Kanada’” – jak pisze Sturgess – „jest ruchomym znakiem nieustającego poszukiwania Kanady, w wymiarze społecznym, politycznym i kulturowym”<sup>19</sup>. Kanadyjskości można więc jedynie *poszukiwać*, a każda propozycja ujednocionej definicji kanadyjskiej tożsamości narodowej musi okazać się błędna, nie tylko dlatego, że Kanada to przestrzeń programowo wielokulturowa – a przez to niejednoznaczna i reprezentująca interesy różnych grup – ale także dlatego, że opisywana jest jako zarzewie kryzysu tożsamości. Jako „kraj będący pograniczem”<sup>20</sup>, przytłoczony sąsiedztwem amerykańskiego mocarstwa, Kanada jest *nie na miejscu*, a rdzeniem kanadyjskości jest – jak twierdzi Smaro Kamboureli – niepokój powodowany doświadczeniem przemieszczenia<sup>21</sup>.

Według Erin Manning i Joanne Saul, współcześni pisarze kanadyjscy nieustannie powracają do problematyki tożsamości i przynależności, a szczególnie do tematu „rozdźwięku między pojęciem miejsca i pojęciem tożsamości”<sup>22</sup>. W literaturze kanadyjskiej więc owo „poszukiwanie Kanady”, o którym pisze Sturgess, często staje się doświadczeniem bohaterów-włóczęgów<sup>23</sup>, podobnych do Nieuchronnej. Innymi słowy, w tekstach kanadyjskich, podmiotowość rzadko jest budowana na poczuciu zadomowienia<sup>24</sup>; częściej zdradza się z doświadczenia bezdomności i zmienności oraz tego, co Robert Kroetsch nazywa „rozłącznością”<sup>25</sup>. Obraz Kanadyjczyka jako osoby, która „zawsze pozostaje w sprzeczności ze społeczeństwem i nigdy nie czuje się zadomowiona w tradycyjny sposób”<sup>26</sup>, podobny jest do obrazu kobiety jako kulturowej Innej, wywodzącego się ze słynnego tekstu Simone de Beauvoir „Druga Płeć” (*Le Deuxième sexe*).

W teoriach gender i teoriach feministycznych pytanie „kim/czym jest kobieta?” stanowi punkt wyjścia teoretycznej debaty, której nie sposób jednoznacznie rozstrzygnąć. W teoretycznej metaprzestrzeni także mówi się o kryzysie tożsamości, bo wraz z nadejściem postrukturalizmu zatraciła się gdzieś pewność

czym są teorie i czym głosem mówią<sup>27</sup>. Lokując się jakby na skrzyżowaniu metadyskursów i dyskursów literacko-kulturowych, wiersz Couzyn nawiązuje do problematycznej pozycji kobiety w kulturze zachodniej, gdzie tradycyjnie postrzega się ją przez pryzmat kontrastujących z sobą stereotypów oraz biologicznych i kulturowych ograniczeń (wyrażonych również poprzez wpisanie jej w przestrzeń domową). Według de Beauvoir – której postulaty rozwijały później takie współczesne teoretyczki feminizmu jak Sonia Kruks czy Susan Bordo – termin „kobieta” wyznacza dziwną, teoretyczną przestrzeń, w której kulturowe zakazy i nakazy mieszają się z domniemanymi biologicznymi ograniczeniami kobiecego ciała. Kobieta i Kanada – o czym mówię w kolejnej części artykułu – stanowią więc modele kulturowych Innych, dla których wejście w progi własnego domu – symbolu przynależności i akceptacji – jest nieosiągalne.

## NIE-SWOJE CIAŁO i problem inności

Jak pisze Margaret Atwood, „kobiecego ciała używać można na wiele sposobów”<sup>28</sup>. Niewątpliwie, kobiece ciało jest też miejscem przenikania się wielu, często sprzecznych z sobą, kulturowych znaczeń. W tradycji patriarchalnej, postrzegano je często jako równoznaczne z pojęciem „kobieta”. W wyniku tej identyfikacji, ciało stało się nadmiernie ważne i wyznaczało, jak twierdzi de Beauvoir, granice możliwości kobiety w kulturze zachodniej<sup>29</sup>. W rozumieniu Susan Bordo, kobietę i jej ciało porównać można do syjamskich bliźniaczek, które nie do końca są z sobą tożsame, ale na pewno nie są do końca osobne<sup>30</sup>. W rezultacie, związek między mężczyzną i jego ciałem opisywany jest inaczej niż związek kobiety z jej ciałem. Mężczyźnie tradycyjnie przypisywano rolę podmiotu i obserwatora, a kobiecie rolę obiektu męskich spojrzeń. Jest więc ona swoim ciałem w większym stopniu niż mężczyzna jest swoim, a w kulturze zachodniej, w której przez tysiąclecia *ratio* wartościowane było wyżej niż ciało – ciało to „termin negatywny”<sup>31</sup>. Jeśli kobieta jest bytem przede wszystkim somatycznym, jest też jednocześnie generyczną „negatywnością w każdej postaci – oderwaniem od nauki i wiedzy, uwiedzeniem oddalającym mężczyznę od Boga, oddaniem się pożądaniu, przemocą, agresją, klęską siły woli, nawet śmiercią”<sup>32</sup>. Zdefiniowana przez de Beauvoir kobieta jest więc symbolem kulturowej inności, rośnie pod czujnym okiem patriarchów, a jej kobiecość utożsamiana jest z atrybutami jej ciała.

Uderza jednak, iż „negatywność”, „inność” i „obcość” to przecież pojęcia znajdujące tradycyjnie zastosowanie nie tylko w procesie konceptualizacji, a następnie dyskursywnego definiowania kobiecości, ale i w odniesieniu do kanadyjskości. Mimo iż wielu współczesnych teoretyków Kanady podaje

w wątpliwość sentymentalną wizję ich kraju jako śnieżnej pustki (wywodząca się ze słynnego tekstu Margaret Atwood *Survival. A Thematic Guide to Canadian Literature*) lub jako zakompleksionego sąsiada Stanów Zjednoczonych, metafory Kanady jako „rozległej przestrzeni z jej niekończącym się, dziewiczym bezmiarem śniegu”<sup>33</sup>, „peryferiów i granicy okalającej pustkę”<sup>34</sup> albo po prostu jako „dziurki w pączku”<sup>35</sup> – wciąż kształtują kanadyjskie poszukiwania tożsamości narodowej. Zarówno kobietom jak i Kanadyjczykom przypisywano też tzw. tożsamość negatywną: ponieważ obie te grupy definiują się same w odniesieniu do grup dominujących (mężczyzn i Amerykanów), łatwiej im rzekomo zdecydować *kim nie są* aniżeli *kim są*. Zbieżność ta wynika z podobnego doświadczenia marginalizacji: „tak jak kobiety, które tradycyjnie ‘usadzano’ na obrzeżach męskiej kultury, Kanadyjczycy często mają wrażenie, że przyglądają się rozgrywkom (amerykańskim lub europejskim) spoza linii autu”<sup>36</sup>.

Problem rozdźwięku między Sobą a Innym – który to Inny przyjmuje formę kobiecego ciała – przedstawiony jest w dwóch wierszach Lorny Crozier, zatytułowanych „Czasami moje ciało mnie opuszcza”<sup>37</sup> i „Alicja”<sup>38</sup>. W pierwszej strofie „Alicji” podmiot liryczny wyznaje, iż „zna kobietę, która potrafi opuścić swoje ciało”. Uwolniona od cielesnych ograniczeń – a przez to szczerze rozradowana – kobieta ta unosi się w powietrzu i spod sufitu wyśmiewa swoje ciało jako „kupę mięsa pocącą się w pościeli”. Niewątpliwie, związek między kobietą i jej ciałem zbudowany jest tu na tradycyjnej dychotomii – ciało *versus* umysł. Kobieta/podmiot – owo niematerialne „ja” tradycyjnie utożsamiane z męskością – wznosi się ponad fizjologiczny/kobiecy przedmiot, unieruchomiony, upodlony obiekt drwin. Ciało jest więc zdegradowane do roli bezwartościowego „opakowania” i staje się metaforycznym domem, w którym kobieta nie chce się jednak rozgościć. Relacja między kobietą a jej ciałem – między podmiotem a przedmiotem – jest wyraźnie hierarchiczna: pogardliwe, wyśmiewające spojrzenie na ciało pada z *góry*.

W drugiej strofie wiersza podmiot liryczny podkreśla, że kobieta, która potrafi opuścić swoje ciało sprawia wrażenie normalności, bowiem nie wypełnia znamion obłędu („nie wywraca oczami / po brodzie nie cieknie jej ślina”) – sugeruje więc, że w wyglądzie (ciała) opisywanej kobiety nie ma nic szczególnie odpychającego. Można wobec tego wnioskować, że jedynym wyznacznikiem inności i niższości jest tu sama negatywnie nacechowana kobiecość. Jak pisze Elizabeth Grosz, biologiczne ciało poddaje się konceptualizacji wyłącznie za pośrednictwem kulturowych wizerunków i prawd<sup>39</sup>, które definiują ciało kobiety jako nadmiernie widoczne, seksualne, przenikalne i wybrakowane – jako powłokę wokół nicości (co w ciekawy sposób współgra z metaforą Kanady jako peryferiów okalających pustkę<sup>40</sup>). W świetle takiego odczytania potrzeba ucieczki od ciała wydaje się zrozumiała. Nawet sam

podmiot liryczny wiersza wyznaje, że zazdrości opisywanej kobiecie jej magicznej umiejętności wychodzenia poza ciało – zwłaszcza że jaźń przejmuje od ciała zdolność widzenia i umiejętność ruchu. W ostatniej strofie wiersza owa szczególnie umiejętność opisywanej kobiety zdemaskowana jest jednak jako zawodna i niebezpieczna: za każdym razem, kiedy bohaterka wykracza poza swoje ciało, zostaje poza nim nieco dłużej.

Mimo iż „Alicja” i „Czasami moje ciało mnie opuszcza” pochodzą z dwóch różnych tomów poezji, zestawienie ich wydaje się interesujące, bo „dysocjacyjna” zdolność do oddzielenia się od ciała – która w „Alicji” wywoływała radość i uniesienie – w drugim wierszu staje się niepokojącym elementem codzienności i doświadczeniem podmiotu lirycznego wiersza. W pierwszym wersie, podmiot liryczny wyjawia, że czasami jej ciało „idzie do drugiego pokoju i zamyka za sobą drzwi. Tłucze się tam, jak rozszluszczony złodziej”. Kobieta nie wie „co ciało czuje, jeśli coś czuje” ani „jaki dźwięk wydać, żeby je przywołać”. Jak nieznane, bezimienne zwierzę (nieskomplikowane lecz potencjalnie niebezpieczne), ciało wymyka się poznaniu. Jeśli u właścicielki ciała pojawia się poczucie wyższości względem „tego czegoś” – tak wyraźne u kobiety opisywanej w „Alicji” – to jest ono wpisane w kolonizujące spojrzenie wymierzone w ciało; niezrozumiały twór staje się bowiem przedmiotem (obserwacji), a podmiot liryczny wiersza podejmuje nieskuteczne próby przetłumaczenia jego zachowań na jakiś znany jej język. Jednocześnie jednak, porzucona przez ciało kobieta czuje się bezradna i ubezwłasnowolniona. Pytania, które zadaje („co ciało robi, kiedy siada samotne, bez książki i cokolwiek, co przypominałoby miłość?”) są nie tylko świadectwem dystansu oddzielającego kobietę od jej ciała, ale również uwagi, jaką ciału poświęca. Ponieważ jednak jej zainteresowanie pozostaje nieodwzajemnione, kobieta czuje się podzielona, niekompletna i osamotniona.

W obu wierszach Lorny Crozier omówionych powyżej, oddzielona od ciała kobieta jest metaforycznie bezdomna; sama dla siebie nie może być opoką. Mimo iż w kulturze patriarchalnej wizerunki matki, żony i gospodyni wpisuje się w domową przestrzeń, kobiecemu *ciału* – nieokreślonymu wymienionymi wyżej rolami społecznymi – przypisuje się cechy, które domowość i swojskość wykluczają. Kobiece ciało definiowane jest więc nie tylko przez „brak fallusa, ale przez szeroko rozumiany brak *całościowości*; ciało to nie jest jedynie pękniętym, ciekącym naczyniem [...], ale bezkształtem pochłaniającym każdą formę i chaosem, który zagraża każdemu porządkowi”<sup>741</sup>. Jako takie jest więc odwrotnością domu, enigmą i bezludziem. W kontekście teorii kanadyjskości – która często opisuje kanadyjski pejzaż jako bezmiar śniegu, czyli zimną martwą pustkę – domowość również jawi się jako jakość nieosiągalna. „W stronę domu i jednocześnie z dala od niego”<sup>742</sup>: kanadyjscy twórcy,

jak twierdzi Constance Rooke, piszą w obu przeciwstawnych kierunkach. Podobnie jak Naomi, narratorka powieści Joy Kogawy *Obasan*, Kanadyjczycy „poszukują metaforycznej kotwicy”<sup>243</sup>, ale tak jak ona, mają dostęp jedynie do „fragmentów fragmentów. Odłamków domu. Urywków opowieści”<sup>244</sup>.

## Pęknięcie lustra

Problematyczny charakter kanadyjskości to jeden z motywów przewodnich słynnej powieści Kogawy. Strach przed fragmentacją i rozpadem jest też tematem wiersza tej autorki, zatytułowanego „Jeśli stłucze się twoje lustro”<sup>45</sup>. Wiersz ten składa się z trzech strof i stanowi poetycki podręcznik „radzenia sobie” z rozbitym lustrem. Z jednej strony, wiersz czyta się jak zaklęcie, mające chronić czytającego przed nieszczęściem; z drugiej jednak strony, samo lustro obdarzone zostało magiczną mocą pęknięcia – nawet gdy trzyma się je delikatnie w ramionach – i katastrofie nie można zapobiec. Wiersz przypomina więc jednocześnie lament (co podkreślają powtórzenia tytułowego wersu). Przedstawione w wierszu ciało poranione jest odłamkami lustra („czujesz szkło nagle w swoich żyłach / [...] twoje gardło krwawi kruchymi słowami”).

Bez wątpienia wiersz odwołuje się do wierzeń w magiczne, zatrwające właściwości luster. Ponieważ lustra postrzegane były dawniej jako „tak wszechmocne, że zdolnie do zawładnięcia duszą człowieka, rozbicie ich stało się w wielu kulturach symbolem pecha i zwiastunem nieszczęścia”<sup>246</sup>. Bez względu jednak na budzące niepokój cechy luster, ludzkość od stuleci wplątania jest – jak pisze Mark Pendergrast – w romans ze swoim lustrzanym odbiciem. W przypadku kobiety, romans ów często przybiera formę toksycznej zależności. Od kobiet oczekuje się bowiem, „że to od swojego odbicia w lustrze dowiedzą się, kim są. ‘Znać siebie’ oznacza dla kobiety znajomość swojego wizerunku i wartości tego wizerunku na rynku związków heteroseksualnych”<sup>247</sup>. Jak zła macocha z bajki Braci Grimm o Królowie Śnieżce, kobieta zasiada przed lustrem nie po to, by podziwiać swą urodę, ale po to, by usłyszeć wyrok, od którego zależy jej pozycja w społeczeństwie, dobrobyt, sukces w małżeństwie i poczucie bezpieczeństwa.

Zależność między kobietą i lustrem staje się zrozumiała, gdy wziąć pod uwagę fakt, iż w kulturze zachodniej tradycyjnie postrzegano kobietę jako ozdobną powierzchnię lub – jak wspominałam wcześniej – jako puste naczynie. W rzeczywistości, oba wizerunki „okazują się być obliczami tej samej koncepcji: kobieta to pusta przestrzeń okryta gładką skórą. Jeśli zdejmie się z niej skórę, jej ciało jednocześnie przestanie być naczyniem”<sup>248</sup>. Kobięcy dom/ciało to jedynie dekoracyjna fasada, którą łatwo zniszczyć, obnażając w ten sposób ni-

coś i pustkę. Ponadto, jak pisze Luce Irigaray, kobieta (rozumiana jako odwrotność mężczyzny, skonstruowana tak, by spełniać jego potrzeby) jest „żywym lustrem”<sup>749</sup>, w którym mężczyzna może się przeglądać. Rozbicie lustra można więc odczytać jako metaforę unicestwienia kobiety, który to motyw pojawia się choćby w słynnym wierszu Alfreda Tennysona „The Lady of Shalott”.

Gładka powierzchnia lustra – nie tylko odzwierciedlająca rzeczywistość, ale także wygodnie ją ograniczająca – jest symbolem scalenia i jedności. W psychoanalizie opisuje się lustro jako kluczowe w procesie kształtowania się osobowości. Jednakże związek między rzeczywistością i jej odzwierciedleniem, oraz między osobą i jej wizerunkiem, jest niezmiennie złożony. Lustro nie przedstawia wszak prawdy, ale wprowadza spoglądającego weń w błąd: to, co wyłania się w fазie lustra to „wymaglinowana anatomia”<sup>750</sup> i wymarzony ideał całości, do którego zawsze dąży ego. Ten całościowy obraz to iluzja, bo człowiek widzi i czuje jedynie poszczególne części swojego ciała; ponadto, obraz w lustrze to jedynie odwrócone odbicie zewnątrz ciała, które jednak udaje skończone „ja”. Taki zamknięty, idealny kształt, metaforycznie oznacza idealny dom, który jest „miejszem zatrzymanym w czasie i czasem zatrzymanym w miejscu”<sup>751</sup>.

Germaine Warkentin zwraca uwagę na rolę lustra w procesie kształtowania się (kanadyjskiej) tożsamości, zarzucając kanadyjskim teoretykom, iż w swoich poszukiwaniach

zapominają często o tym, że identyfikować można się wyłącznie z tym, co jest widoczne bądź rozpoznawalne. Potrzeba do tego choćby odbicia w lustrze. Tymczasem żadna inna nacja nie dba o nas na tyle, by podarować nam obraz nas samych – nawet taki, który by nas obraził. A ewidentnie nie potrafimy stworzyć go sami i do tej pory zabieraliśmy się do tego jak trzej ślepcy próbujący opisać słonia. Czasami udało nam się utrafić, ale w całości opis jest fragmentaryczny i nieczytelny. Z czym mamy się utożsamiać?<sup>752</sup>

Kanadyjczycy, jak sugeruje Warkentin, marzą o tym, by się w lustrze zobaczyć i w ten sposób niejako zadomowić. Tęsknotę tę opisuje również Margaret Atwood w eseju pod tytułem „Through the One-Way Mirror”<sup>753</sup>. Lustro weneckie jest tu metaforą granicy między Kanadą i Stanami Zjednoczonymi Ameryki. Mimo iż Kanadyjczycy usilnie próbują zobaczyć w weneckim lustrze swoje odbicie, jedyne, co widzą, to wpatrzonych w siebie samych Amerykanów. Lustrzany wizerunek jest tu wyznacznikiem władzy – zakompleksieni Kanadyjczycy marnują całą swą energię na obserwację nieświadomych ich uwagi i obecności sąsiadów, podczas gdy Amerykanie „bawią się w piaskownicy świata”<sup>754</sup>. Marzenie o lustrzanym odbiciu wpisuje się w opisywaną przez Smaro Kamboureli tendencję, by wciąż definiować kanadyjską tożsamość w odniesieniu do pojęć wspólnoty i jedności, pomimo – a być

może ze względu na fakt – że Kanada zawsze była przestrzenią zróżnicowaną (rasowo, etnicznie i językowo)<sup>55</sup>. Niemniej, w wierszach, które omówiłam, pojęcie domu jako ustalonego miejsca ostatecznej przynależności okazuje się zupełnie nieadekwatne i kanadyjskość definiowana jest jako idea iluzoryczna i fragmentaryczna. W tekstach tych, innymi słowy, lustra muszą pękać, bo rozbitcie gładkiej powierzchni oznacza „burzenie ustalonych granic”<sup>56</sup> i „próbę odcięcia się od kolonizującego, hamującego dziedzictwa”<sup>57</sup>.

Jak starałam się pokazać, ciała/domy pojawiające się w wierszach Crozier, Couzyn i Kogawy są nigdzie nie przynależne, a jedynie wplątane w iluzoryczny proces powrotu do domu. Omówione pojęcia fragmentaryczności, inności, niespójności i bezdomności wyznaczają miejsca, w których teorie gender i kanadyjskości z sobą się splatają. W przedstawionej interpretacji, tożsamość kobiety i tożsamość kanadyjska wymykają się jednoznacznym definicjom, a teoretyczne granice kobiecego ciała i kanadyjskości podlegają nieustannym transformacjom, są nieustannie przekraczane i rewidowane. Liminalność obu przestrzeni budzi niepokój kanadyjskich twórców, ale peryferia – „ekscytujące i niebezpieczne miejsce styku dźwięku z ciszą”<sup>58</sup> – uwrażliwiają, jak pisze Erin Manning, na oznaki odmienności i ostrzegają przed niebezpieczeństwami kryjącymi się w spójnych dyskursach tożsamości narodowej, wzniesionych na fundamentalnych koncepcjach domu i zadomowienia<sup>59</sup>. Taka świadomość w nieunikniony sposób otwiera kolejną przestrzeń – przestrzeń debaty etycznej, która jednak stanowić powinna przedmiot osobnego opracowania.

## Przypisy:

<sup>1</sup> George Bowering, *The House*. W: *The New Oxford Book of Canadian Verse in English*, red. Margaret Atwood, Toronto, Oxford University Press 1982, s. 324. [Wszystkie cytaty w przekładzie autorki]

<sup>2</sup> Charlotte Sturgess, *Redefining the Subject. Sites of Play In Canadian Women's Writing*, Amsterdam, New York, Rodopi 2003, s. 141.

<sup>3</sup> Tadeusz Sławek, *U-bywać. Człowiek, świat, przyjaźń w twórczości Williama Blake'a*, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2001, ss. 472–473.

<sup>4</sup> Sue Best, *Sexualizing Space*. W: *Sexy Bodies. The Strange Carnalities of Feminism*, red. Elizabeth Grosz and Elspeth Probyn, London and New York, Routledge 1995, s. 182.

<sup>5</sup> Best, *Sexualizing Space*, ss. 182–183.

<sup>6</sup> Best, *Sexualizing Space*, s. 186.

<sup>7</sup> Sturgess, *Redefining the Subject*, s. 12.

<sup>8</sup> W tym przypadku określenie „kanadyjski” jest jednak wyjątkowo problematyczne, bo Couzyn urodziła się w Południowej Afryce, mieszka w Wielkiej Brytanii, a Kanadę nazywa swoim „adoptowanym krajem”. Ponieważ celem artykułu jest wskazanie podobieństw mię-



dzy teorią gender i teorią kanadyjskości, nie wprowadzam do mojej interpretacji koncepcji rasowości, choć pojęcie bezdomności jest oczywiście niezmiernie ważne dla odczytań postkolonialnych.

<sup>9</sup> Claudia Benthien, *Skin. On the Cultural Border Between Self and the World*, New York, Columbia University Press 2002, s. 25.

<sup>10</sup> Benthien, *Skin*, s. 27.

<sup>11</sup> Benthien, *Skin*, s. 28.

<sup>12</sup> Benthien, *Skin*, s. 27.

<sup>13</sup> Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press 1994, s. 36.

<sup>14</sup> Najbardziej znane literackie przedstawienie wariatki więzionej w domu, to prawdopodobnie „wariatka ze strychu”, czyli Bertha Mason z powieści Charlotte Bronte *Jane Eyre*. Bertha jest żoną i wstydliwym sekretem pana domu (Edwarda Rochester), który ukrywa ją przed światem. Ponieważ jednak Bertha jest nieobliczalna, zwierzęca i dzika – Rochester przywiózł ją z Karaibów, czym tłumaczy jej prymitywną naturę – udaje jej się uciec i podpalić domostwo. Bertha ginie skacząc z dachu płonącego domu, a Rochester odnosi liczne rany i traci wzrok. Postać Berthy Mason stała się podstawą postkolonialnej interpretacji tekstu Bronte – czyli powieści Jean Rhys *Wide Sargasso Sea* – oraz punktem wyjścia dla feministycznej analizy przedstawień kobiecości w literaturze wiktoriańskiej, zatytułowanej *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination* autorstwa Sandry Gilbert i Susan Gubar.

<sup>15</sup> Ruth Maxey, *Life in the Diasporis Often Held in a Strange Suspension: First-Generation Self-Fashioning in Hanif Kureishi's Narratives of Home and Return*. <http://jcl.sagepub.com/cgi/content/abstract/41/3/5>, 18.10.2008, s. 16.

<sup>16</sup> Paul Gready, *The South African Experience of Home and Homecoming*, <http://www.questia.com/read/95705291?title=The%20South%20African%20Experience%20of%20Home%20and%20Homecoming>, 19.09.2008.

<sup>17</sup> Gready, *The South African Experience of Home and Homecoming*.

<sup>18</sup> Gready, *The South African Experience of Home and Homecoming*.

<sup>19</sup> Sturgess, *Redefining the Subject*, s. 12.

<sup>20</sup> Robert Kroetsch, *Disunity as Unity: A Canadian Strategy*. W: *Unhomely States. Theorizing English-Canadian Postcolonialism*, red. Cynthia Sugars, Ontario, CA, broadview press 2004, s. 62.

<sup>21</sup> Smaro Kamboureli, *Making a Difference. Canadian Multicultural Literature*, Toronto, New York, Oxford, Oxford University Press, 1996, s. vii.

<sup>22</sup> Joanne Saul, *Displacement and Self-Representation: Theorizing Contemporary Canadian Biotexts*, <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5001020023>, 28.05.2008.

<sup>23</sup> Joanne Saul, *Displacement and Self-Representation: Theorizing Contemporary Canadian Biotexts*.

<sup>24</sup> Erin Manning *Ephemeral Territories. Representing Nation, Home, and Identity in Canada*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press 2003, s. xvii.

<sup>25</sup> Robert Kroetsch, *Disunity as Unity: A Canadian Strategy*

<sup>26</sup> Manning *Ephemeral Territories*, s. xvii.

- <sup>27</sup> Sally Robinson, *Engendering the Subject: Gender and Self-Representation in Contemporary Women's Fiction*, Albany, NY, State University of New York Press 1991, s. 1.
- <sup>28</sup> Margaret Atwood, *The Female Body. W: Good Bones and Simple Murders*, New York, Nan A. Talese 1994, s. 74.
- <sup>29</sup> Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, przeł. H. M. Parshley, New York, Vintage Books 1989, s. 34.
- <sup>30</sup> Susan Bordo, *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley, University of California Press 1995, s. 2.
- <sup>31</sup> Bordo, *Unbearable Weight*, s. 5.
- <sup>32</sup> Bordo, *Unbearable Weight*, s. 5.
- <sup>33</sup> Jancy James, *Canadian Paradigms of Postmodern Feminism. W: Postmodernism and Feminism: Canadian Contexts*, red. Shirin Kudchedkar, Delhi, Pencraft International 2005, s. 101.
- <sup>34</sup> Robert Kroetsch, *Disunity as Unity*, s. 68.
- <sup>35</sup> Katherine Monk, *Weird Sex & Snowshoes and Other Canadian Film Phenomena*, Vancouver, Raincoast Books 2001, s. 89.
- <sup>36</sup> *Theorizing – Feminism and Postmodernity. A Conversation with Linda Hutcheon by Kathleen O'Grady*, <http://bailiwick.lib.uiowa.edu/wstudies/hutcheon.html>, 12.09.2008.
- <sup>37</sup> Lorna Crozier, *Sometimes My Body Leaves Me. W: Angels of Flesh, Angels of Silence*, Toronto, McClelland and Steward 1988, s. 15.
- <sup>38</sup> Lorna Crozier, *Alice. W: The Garden Going On Without Us*, Toronto, McClelland and Steward 1985, s. 66.
- <sup>39</sup> Grosz, *Volatile Bodies*, s.41.
- <sup>40</sup> Kroetsch, *Disunity as Unity*, s. 68.
- <sup>41</sup> Grosz, *Volatile Bodies*, s. 203.
- <sup>42</sup> Constance Rooke, *Introduction. W: Writing Home. A PEN Canada Anthology*, red. Constance Rooke, Toronto, M&S, 1997, s. ix.
- <sup>43</sup> Mitsuye Yamada, *Experiential Approaches to Teaching Joy Kogawa's Obasan. W: Teaching American Ethnic Literatures: Nineteen Essays*, red. John R. Maitino, David R. Peck, <http://www.questionia.com/read/10567932?title=Teaching%20American%20Ethnic%20Literatures%3a%20Nineteen%20Essays>, 20.09.2008.
- <sup>44</sup> Joy Kogawa, *Obasan*. Cytowana w: Rufus Cook, *The Penelope Work of Forgetting: Dreams, Memory, and the Recovery of Wholeness in Joy Kogawa's Obasan*, <http://web.ebscohost.com/ehost/pdf?vid=4&hid=9&sid=de44b459-d4e5-4b43-91a5-02dd785a5dd0%40sessionmgr2>, 20.09.2008.
- <sup>45</sup> Joy Kogawa, *If Your Mirror Breaks*, <http://www.library.utoronto.ca/canpoetry/kogawa/poem3.htm>, 15.08.2008.
- <sup>46</sup> Mark Pendergrast, *Mirror, Mirror. A History of the Human Love Affair with Reflection*, New York, Basic Books 2003, s. 30.
- <sup>47</sup> Diana Tietjens Meyers, *Gender In the Mirror. Cultural Imagery and Women's Agency*, Oxford, Oxford University Press 2002, s. 115.
- <sup>48</sup> Benthien, *Skin*, s. 89.
- <sup>49</sup> Best, *Sexualizing Space*, s. 189.
- <sup>50</sup> Grosz, *Volatile Bodies*, s. 44.

- <sup>51</sup> Gready, *The South African Experience of Home and Homecoming*.
- <sup>52</sup> Germaine Warkentine cytowana w: Margaret Atwood, *Survival*, Toronto, Anansi 1972, s. 9.
- <sup>53</sup> Margaret Atwood, *Through the One-Way Mirror. W: Images. Canada Through Literature*, red. John Borovilos, Scarborough, Ontario, Prentice Hall Ginn Canada 1996, ss. 168–171.
- <sup>54</sup> Atwood, *Through the One-Way Mirror*, s. 168.
- <sup>55</sup> Kamboureli, *Making a Difference*, s. vii.
- <sup>56</sup> Sturgess, *Redefining the Subject*, s. 27.
- <sup>57</sup> James, *Canadian Paradigms of Postmodern Feminism*, s. 101.
- <sup>58</sup> Kroetsch, *Disunity as Unity*, s. 63.
- <sup>59</sup> Manning, *Ephemeral Territories*, s. xviii.



## Oswajanie przestrzeni „pomiędzy”. Kino diasporyczne w kontekście kinematografii kanadyjskiej

Poczucie wykorzenia, egzystowania pomiędzy światami, między utraconą przeszłością i niepewną przyszłością stanowi kondycję jednostek funkcjonujących w przestrzeni „pomiędzy” – emigrantów, uchodźców, kolejnych pokoleń diaspory. Naturalną wydaje się w takiej sytuacji potrzeba znalezienia punktu odniesienia, ponownego zakorzenia się i częściowego chociaż powrotu do tych elementów minionej rzeczywistości, które zbudują nową tożsamość. Jeżeli taka potrzeba budzi działanie, powstaje nowa tożsamość przypominająca budową średniowieczny palimpsest, gdzie nowe nakłada się na dawne, dawne jednak jest na tyle wyraźnie zapisane, że można je odczytać, z mniejszym lub większym trudem, w nowym tekście. Owa nowa tożsamość konstituuje diasporę oraz stanowi o charakterze nowego „domu”, który przestaje być jednorodny i nabiera charakteru procesualnego – jest budowany poprzez ścieranie się palimpsestowych tekstów. Świadectwem owego procesu jest twórczość osób funkcjonujących w warunkach diaspory. Rezultatem takiej twórczości na obszarze kinematografii światowej jest powstanie nowego gatunku filmowego, czyli kina diasporycznego. Reżyserzy filmowi wymienieni w tekście – Atom Egoyan (Kanadyjczyk pochodzenia ormiańskiego), Deepa Mehta (mająca korzenie hinduskie), Mina Shum (urodzona w Hong Kongu, obecnie mieszka w Vancouver) i inni – tworzą na terytorium Kanady, państwa przyjaznego sztuce wielokulturowej i próbującego wcielić ideały filozofii wielokulturowej w praktykę polityczną. Konstrukcja prawodawstwa kanadyjskiego uwidaczniająca się w tworzeniu instytucji ideowo i finansowo wspierających sztukę wielonarodową i etniczną stanowi jedną z istotnych podstaw rozwoju sztuki diasporycznej.

Bogaty dorobek kina diasporycznego zarówno w Kanadzie, jak i w Wielkiej Brytanii czy Francji, podobnie jak ilość tekstów teoretyzujących zagadnienia diaspory świadczą o tym, iż nowe, stanowiące znak czasów formy organizowania się społeczności prowokują pytania, na które odpowiedzi szuka dyskurs teoretyczny i praktyka poszczególnych zaangażowanych jednostek. Pytanie o „dom”, czyli korzenie i „centrum”, czyli stabilny punkt odniesienia własnej egzystencji, zawiera w sobie problemy związane z delokalizacją i dysonansem pomiędzy tożsamością narodową a kulturową<sup>1</sup>. „Dom” jako przestrzeń pomiędzy tradycyjnie rozumianym domem rodzinnym a wy-

obrażonym stanem swojskości, do którego się dąży, przestaje być stabilnym punktem oparcia i schronienia, jest często ulotnym, podatnym na rozpad pod wpływem zewnętrznych czynników wyobrażeniem. Wyobrażnia, przejawiająca się m.in. w twórczości diasporycznej, staje się nieodłączną częścią życia członków społeczeństw postnarodowych, a wyobrażenie „domu” (nawet w tradycyjnym ujęciu) obowiązkową czynnością, bez której proces stabilizowania własnej egzystencji wydaje się niemożliwy.

## Czy na północ od Hollywood istnieje kinematografia?

Kino diasporyczne wpisuje się w historię kina kanadyjskiego, którego charakterystycznym rysem wydaje się być poszukiwanie tożsamości narodowej i próby zdefiniowania kanadyjskości. Składają się na ten proces zarówno filmy poszczególnych autorów, jak i koncepcja kinematografii wcielana w życie przez państwowe instytucje kulturalne. Wszak głównym celem powstałej w 1939 roku National Film Board of Canada (NFB) była „interpretacja Kanady dla Kanadyjczyków i reszty świata”<sup>2</sup>. Powstanie NFB stanowiło jedną z prób przeciwstawiania się napływowi filmów hollywoodzkich, które spowodowały upadek kanadyjskiego przemysłu filmowego oraz degradację narodowej kultury filmowej. Już w epoce kina niemego, w latach 20., wykształcił się typowy rozwój kariery kanadyjskich aktorów – po wstępnym okresie działalności na terenie własnego kraju przenosili się do hollywoodzkich studiów. Ścieżkę taką zapoczątkowały sławy takie jak Mary Pickford czy Walter Pidgeon, a kontynuowali ją w przyszłości Jessica Tandy, Donald Sutherland, Dan Aykroyd, Michael J. Fox i wielu innych. Ze względu na siłę kinematografii w Stanach Zjednoczonych, kanadyjskie kino fabularne przez wiele dziesięcioleci aż do lat 60. praktycznie nie istniało.

Działania NFB miały na celu wspieranie twórczości alternatywnej wobec kinematografii zza południowej granicy. W praktyce korzystał na tym głównie obszar kina dokumentalnego<sup>3</sup>. Stało się tak za sprawą pierwszego dyrektora NFB – Johna Griersona, reżysera, który w latach 30-tych rozwinął formułę dokumentu i zasłynął dzięki swym pracom w Wielkiej Brytanii. Grierson skupił wokół siebie twórców pokroju Normana McLaren (przybył do Kanady ze Szkocji na początku lat 40.), który stworzył nowe jakości w sferze animacji, m.in. wprowadził nową technikę animacji zdjęć z żywymi aktorami. Idea filmu jako dokumentu społecznego za sprawą Griersona przeniknęła kanadyjską kinematografię, a dzięki użyciu lekkich kamer i rozwojowi telewizji, doprowadziła na przełomie lat 50. i 60. do powstania kanadyjskiej wersji nurtu *direct cinema*, czyli serii dokumentów Candid Eye. Oddział B

(Unit B) National Film Board pod dyrekcją Toma Daly'ego wyprodukował 13 dokumentów, których charakterystyczną formalną cechą stanowił brak narracji z offu. Filmy *Candid Eye* były obserwacyjne, kręcono je w naturalnym otoczeniu, a tematyka skupiała się na zwyczajnych wydarzeniach z codziennego życia ludzi. Reporterski styl akcentujący zwyczajne życie, inspirowany filmami Roberta Flaherty'ego, odróżnia *Candid Eye* od nurtu *direct cinema* w Stanach Zjednoczonych oraz od bardziej analitycznego podejścia dokumentalistów tworzących w Quebecu.

Osiągnięcia techniczne i niepewna sytuacja polityczna, której kulminacją był tzw. kryzys październikowy w roku 1970, wpłynęły na ówczesne kino tworzone w Quebecu. Filmy z tego okresu kręcone przez reżyserów takich jak Groulx były zdecydowanie zaangażowane politycznie i celebrowały Quebec, podkreślając odmiennosc prowincji od reszty Kanady<sup>4</sup>. Filmy dokumentalistów z Quebecu miały specyficzny surowy styl uzyskiwany dzięki ruchomej kamerze, brakowi idealizacji bohaterów, przedstawianiu zdarzeń bez komentowania ich, unikaniu ujęć malowniczych krajobrazów, a także dzięki kreowaniu postaci wyznających ideologię zbliżoną do przekonań twórców filmowych.

W latach 60. nastąpił również długo wyczekiwany przełom w kanadyjskim kinie fabularnym. Zaczęły powstawać filmy odnoszące sukcesy na skalę międzynarodową, np. *Nobody Waved Goodbye* (1964) Dona Owena. Quebeckie filmy fabularne poruszające tematykę związaną z burzliwymi latami 60. i kryzysem zostały zauważone w Europie – *Les Ordres* (1974) Michela Braulta zdobyło nagrodę za reżyserię na festiwalu w Cannes w 1975 roku. Z tego okresu pochodzi również *Mon oncle Antoine* (1971) Claude'a Jutra – nostalgiczna opowieść rozgrywająca się w małym miasteczku w Quebecu, która została bardzo dobrze przyjęta zarówno przez publiczność w Kanadzie, jak i na arenie międzynarodowej. W latach 80. rząd federalny wsparł kinematografię kanadyjską, tworząc Telefilm Canada – instytucję, której celem było dbanie o narodowy charakter filmów i przeznaczanie funduszy na kanadyjskie produkcje telewizyjne i kinowe. Na rezultaty nie trzeba było długo czekać, ponieważ już w 1986 roku powstały filmy ważne dla kanadyjskiej kinematografii, m.in. dlatego, iż przyczyniły się do rozwoju kina autorów – *Upadek Cesarstwa Amerykańskiego* (*The Decline of the American Empire*, 1986) Denysa Arcanda oraz *Filmowanie rodziny* (*Family Viewing*, 1986) Atoma Egoyana. Obaj twórcy wypracowali z czasem swój własny styl i w kolejnych filmach, często w sposób kontrowersyjny, portretowali rzeczywistość<sup>5</sup>.

Oprócz rozwijającego się kina autorów National Film Board w latach 80. wspierała również produkcję niskobudżetowych filmów poruszających bieżącą problematykę, przygotowując grunt pod dzisiejsze instytucje zajmujące się promocją kultury wielonarodowej. Filmy takie jak *90 dni* (*90 Days*, 1985)

Gilesa Walkera czy *Welcome to Canada* (1989) Johna M. Smitha portretowały sytuację emigrantów. Pierwszy w tonie komediowym opowiadał o aranżowanych małżeństwach, podczas gdy drugi poruszał temat nielegalnych uchodźców tamilskich przybywających do Nowej Fundlandii.

Do dnia dzisiejszego produkcje kanadyjskie są w większości uzależnione finansowo od ustanowionych przez państwo instytucji, które w związku z tym do pewnego stopnia kontrolują treść filmów. „Zarówno National Film Board, jak i Canadian Broadcasting Corporation kultywują podejście nacjonalistyczne: celem ma być tworzenie filmów reprezentujących różnorodność narodu, a jednocześnie spajających społeczeństwo”<sup>6</sup>. I, jak twierdzi Harcourt, społeczeństwo kanadyjskie takie podejście aprobeuje i partycypuje w budowaniu własnej kinematografii: „niezależnie od jakości filmu, czujemy się dobrze po obejrzeniu go. Właśnie braliśmy udział w naszym narodowym zbawieniu i możemy teraz, jako dumni Kanadyjczycy, poznawać resztę świata”<sup>7</sup>. Kanada walczy o ustalenie własnej tożsamości oraz o zbudowanie kinematografii narodowej – to ostatnie ma związek ze swego rodzaju kompleksem – poczuciem bycia w cieniu Hollywood, które trwa już od lat 20. W ostatnich latach instytucje takie jak Canada Council, NFB, Telefilm Canada, Ontario Film Development Corporation i organizacje zajmujące się promowaniem sztuki w poszczególnych prowincjach zajmują się aktywnym wspieraniem twórczości mniejszościowej, co w związku z brakiem finansowania z sektora prywatnego stanowi podstawę funduszy większości produkcji filmowej w Kanadzie. Pomimo złych skojarzeń dotyczących cenzury, założenia instytucji kinematografii kanadyjskiej dają ciekawe rezultaty<sup>8</sup>, jednym z nich jest kino diasporyczne stanowiące część fenomenu, który Laura U. Marks nazywa „kinem międzykulturowym”<sup>9</sup>.

„Kino międzykulturowe charakteryzuje się eksperymentalnym stylem próbującym zobrazować życie pomiędzy co najmniej dwoma kulturowymi reżimami wiedzy”<sup>10</sup>. Kino to dzięki formalnym eksperymentom podważa standardy reprezentowania świata przyjęte w społeczeństwach monolitycznych – jest to twórczość czerpiąca z wielu tradycji kulturowych oraz różnorodnych sposobów przedstawiania pamięci i doświadczenia. Swoją palimpsestowość uzyskuje poprzez wzajemne przenikanie się współczesnych zachodnich praktyk kinematograficznych z ową różnorodnością form i treści pochodzącą z innych kultur.

Niewątpliwie kinematografia kanadyjska, choć jedynie w nieznacznym stopniu rozpoznawalna dla widzów „reszty świata”, istnieje i spełnia swoją podstawową rolę, czyli jest głosem Kanadyjczyków. Być może, paradoksalnie, kino międzykulturowe stanie się najlepszym przejawem kinematografii narodowej w postnarodowych czasach, o czym świadczy rozwój gatunku diasporycznego w Kanadzie.



## Poszukiwanie „domu” w nowym kanadyjskim kinie

Ta część produkcji kinematografii międzykulturowej, która oscyluje wokół problematyki diaspory<sup>11</sup>, jest tworzona przez artystów diasporycznych i/lub jest głosem społeczności diasporycznych, stanowi nowy gatunek filmowy, który rozwija się od lat 80. – kino diasporyczne. „Podobnie jak diaspory, kino diasporyczne problematyzuje tożsamość narodową i naród jako wyobrażoną i ograniczoną terytorialnie przestrzeń”<sup>12</sup>. Jest to głos grupy ludzi, których łączy doświadczenie delokalizacji i życia w obcych warunkach – podobieństwo tematyczne widoczne jest również w stałych motywach filmów diasporycznych takich jak element przejścia, poczucie wyalienowania w nowej kulturze powiązane ze spowodowaną przez delokalizację utratą bliskich osób i miejsc, ukazywanie życia na styku wielu kultur, asymilacja zestawiana z kultywowaniem kultury kraju macierzystego oraz poszukiwanie „domu”, przestrzeni oswojonej.

Zarówno myślenie o diasporze, jak i diaspory same w sobie ulegają transformacjom związanym z procesami zachodzącymi w gospodarce, polityce, komunikacji i innych dziedzinach ludzkiej aktywności. Dyskurs postmodernistyczny przekształcił teoretyzowanie diaspory jako rozproszenia w rozpatrywanie tego zjawiska w kategoriach typowych dla epoki ponowoczesności takich jak kolaż, palimpsest czy transkultura. Diaspora tworzy nowe kulturowe jakości, jest przestrzenią dialogu międzykulturowego, wpływa na zmiany struktury społecznej i polityki państw rezydowania. Diaspory jako takie również ewoluują – wraz z kolejnymi pokoleniami zmienia się pojęcie „centrum”, które dla młodszych pokoleń nie doświadczających aktu wygnania bądź emigracji jest całkowicie zastępowane przez mechanizmy pamięci. Brak namacalnego kontaktu z „centrum” rozumianym jako miejsce pochodzenia, urastanie rangi przekazu ustnego, wirtualizowanie więzi etnicznych, kultywowanie tradycji w oderwaniu od korzeni – wszystko to powoduje przeniesienie koncepcji diaspory w sferę konceptualną. Kolejne pokolenia diaspory ulegają swego rodzaju kosmopolitycznej schizofrenii – osadzone są w konkretnym miejscu (kraju rezydowania) i mają zarazem świadomość „centrum”, które znajduje się w innym miejscu. Jednym z wariantów transformacji diaspory jest tak intensywne poddanie się procesom akulturacyjnym przez kolejne pokolenia, że następuje zaniechanie pamięci o tradycyjnym „centrum”, co prowadzi do zaniku diaspory. Proces ten może być równoległy do zanikania lub przekształcania tożsamości narodowej na rzecz kosmopolityzmu, tożsamości kontynentalnej czy też jakiegokolwiek utożsamiania się z pojęciem szerszym niż naród. Rolą kina diasporycznego jest m.in. przeciwdziałanie całkowitej akulturacji poprzez przypominanie o „centrum” oraz ukazanie problemów diaspor i uświadomienie, jak wielką część współczesnych społeczeństw dotyka problem delokalizacji.

Doświadczenia migracji, nawet te zamknięte w teoriach, są doświadczeniami ludzi bezdomnych, nieuprzywilejowanych i spychanych poza nawias struktur społecznych. Tworzenie grup diasporycznych wydaje się być odpowiedzią na naturalną potrzebę bycia akceptowanym i bycia częścią większej całości. Diaspora staje się domem, pomimo tego (lub ponieważ) „emigrant wie, że w laickim i przypadkowym świecie domy są zawsze prowizoryczne. Granice i bariery, które otaczają nas bezpieczeństwem znajomego terytorium, mogą również stać się więzieniami, a często broni się ich w sposób przekraczający granice rozsądku lub potrzeby. Wygnańcy przekraczają granice, burzą bariery myśli i doświadczenia”<sup>13</sup>. Dlatego zostają zepchnięci na margines, gdzie tworzą nowe społeczeństwa. Próby wplecenia takich społeczności w strukturę państwa podejmują koncepcje filozofii politycznej związanej z problematyką wielokulturowości.

## Polityka wielokulturowości a kinematografia

Kanada jako kraj promujący różnorodność, szacunek, równość i tolerancję poprzez politykę wielokulturowości<sup>14</sup> sprzyja identyfikowaniu się z własną grupą diasporyczną. Taka polityka jest efektem społecznego konstruowania rzeczywistości wypływającego z międzyludzkich interakcji, jest „produktem ubocznym komunikacji międzyludzkiej. [...] W społeczeństwach piśmiennych rezultatem takiego procesu budowania społeczeństwa jest stworzenie skodyfikowanych praw. [...] Kiedy konstrukty zostają zobiektywizowane, występuje tendencja do internalizowania ich przez ludzi, dla których jawią się one jako ‘prawdziwe’ i ‘konkretne’ – konstrukty ulegają reifikacji”<sup>15</sup>. Kanaadyjska polityka wielokulturowości wydaje się budować środowisko przyjazne ustanawianiu granic wyodrębniających własną grupę diasporyczną. Poprzez reifikację pozytywnego dla pluralizmu etnicznego prawa i filozofii, granice te tracą znaczenie obronne, stają się znakiem aprobowanej inności. Od 1971 roku, kiedy to oficjalnie wprowadzona została polityka wielokulturowości, jednym z zadań rządu federalnego jest wspieranie oraz promowanie kultury i sztuki „dostrzegalnych mniejszości”. Ówczesny premier Kanady, Pierre Trudeau, tak określił cele i wyznaczniki tej polityki:

Rząd będzie wspierał i zachęcał różnorodne kultury i grupy etniczne, które nadają strukturę i witalność naszemu społeczeństwu. Będą one zachęcane do dzielenia się swoimi wartościami i formami ekspresji z innymi Kanaadyjczykami, i przez to przyczynią się do wzbogacenia życia każdego z nas.

W przeszłości znaczna część społecznego wsparcia była skierowana głównie na sztukę i instytucje kulturalne anglojęzycznej Kanady... Polityka, którą dziś

ogłaszam, akceptuje stanowisko innych społeczności kulturowych utrzymujące, iż one również stanowią niezbędne elementy Kanady i zasługują na wsparcie rządu, by ubogacać regionalne i narodowe życie za pomocą środków i treści wywodzących się z ich dziedzictwa, a które tworzą kanadyjskość<sup>16</sup>.

Twórczość mniejszości etnicznych jest w Kanadzie wspierana zarówno przez bezpośrednie, jak i pośrednie dotowania. Na przykład w latach 2001–2002 artyści i organizacje zrzeszające tzw. twórczość kulturowo różnorodną otrzymali z ramienia Kanadyjskiej Rady na Rzecz Sztuki (Canada Council for the Arts) w sumie 9,8 miliona C\$ wsparcia, z czego 3,7 miliona C\$ poprzez pośrednie dotacje, które obejmują fundusze na pozyskanie dzieł sztuki kulturowo różnorodnej dla galerii oraz granty na organizowanie konferencji dotyczących tej sztuki<sup>17</sup>. Takie wsparcie mniejszości etnicznych jest wynikiem długotrwałego procesu zapoczątkowanego przez wprowadzenie w latach 70. polityki wielokulturowości, a kontynuowanego w latach 90. poprzez ustanowienie Komitetów Doradczych na Rzecz Równości Rasowej w Sztuce (The Advisory Committees for Racial Equality in the Arts).

## Kino diasporyczne w Kanadzie

Temat akulturacji, interpretacji amerykańskiego snu z perspektywy emigrantów pierwszego i kolejnych pokoleń, nostalgii za domem i zagrożeń płynących z asymilacji stał się istotnym elementem filmów powstających w Kanadzie od połowy lat 70. W 1974 roku wszedł na ekrany obraz Teda Kotcheffa *Kariera Duddy Kravitz* (*The Apprenticeship of Duddy Kravitz*, 1974) – ekranizacja powieści Mordecaia Richlera opowiadającej o losach chłopca pochodzącego z mieszkającej w Montrealu rodziny żydowskich emigrantów. Bohater wspina się po drabinie społecznej, by stać się w końcu bogatym nuworyszem. Jest to nietypowa postać w kinie kanadyjskim tamtych czasów ze względu na swoje pochodzenie, styl życia i na swoje ostateczne zwycięstwo w zmaganiach z rzeczywistością<sup>18</sup>. Film był zapowiedzią transformacji kanadyjskiej kinematografii i dał początek całemu nurtowi filmów poruszających problemy diaspory, tworzonych przez autorów pochodzących z różnych zakątków świata (Ted Kotcheff urodził się w rodzinie emigrantów z Macedonii). Prawdziwy rozkwit gatunku nastąpił w latach 90. wraz z filmami takimi jak *Sam i ja* (*Sam & Me*, 1991) Deepy Mehty, *Masala* (1991) i *Lulu* (1996) Srinivasa Krishny, *Kalendarz* (*Calendar*, 1993) Atoma Egoyana, *Double Happiness* (1994) Miny Shum, *Rude* (1995) Clementa Virgo i *Aniol mojego ojca* (*My Father's Angel*, 1999) Davora Marjanovica.

Bohaterowie filmów z lat 90. funkcjonują w przestrzeni diasporycznej inaczej niż Duddy Kravitz. Są podobnie osamotnieni, jednak znalezienie się w no-

wej przestrzeni kulturowej i społecznej jest dla nich zdecydowanie trudniejsze. Tytułowa bohaterka *Lulu* Krishny przybywa do Kanady z Wietnamu, by poślubić poznanego drogą korespondencyjną Kanadyjczyka. Praca w sklepie, mąż-impotent i niezadowoleni ze zmiany miejsca zamieszkania rodzice Lulu sprawiają, że jej historia nie kończy się sukcesem. Prócz tego bohaterka jest, podobnie jak część przedstawicieli diaspory, obciążona poczuciem winy typowym dla tych, którzy przeżyli, opuścili rodaków i odnaleźli bezpieczniejsze i wygodniejsze miejsce życia. W wielu filmach, np. *Anioł mojego ojca*, *Masala*, *Sam i ja czy Double Happiness*, rolę łącznika z nowym otoczeniem i pomocnika w często bolesnym procesie akulturacji pełni kochanek lub przyjaciel – Kanadyjczyk lub inny emigrant znacznie lepiej odnajdujący się w wielokulturowej rzeczywistości. W przypadku obrazu *Masala* drobny przestępca, przybyły do Toronto z Indii, zakochuje się w córce kobiety rozmawiającej z bogiem Kriszną pojawiającym się w telewizorze. Dzięki temu zabiegowi rodem z filmów fantastycznych *Masala* Krishny zdecydowanie odbiega od tradycji realizmu kinematografii kanadyjskiej (wyjątkiem jest twórczość Davida Cronenberga). Podobne akcenty fantastyczno-komediowe pojawiły się w wielu filmach powstałych później, m.in. w *Bollywood/Hollywood* (2002) Deepy Mehty. Krishna poprzez zaczerpnięcie z tradycyjnych hinduskich technik opowiadania historii, przeniesionych na grunt filmowy, stworzył diasporyczną wersję hinduskiej opowieści o boskich wcieleniach<sup>19</sup>. Kino diaspory dzięki kultywowaniu bądź parodiowaniu mitów i wierzeń pochodzących z różnych regionów świata wzbogaciło przesiąkniętą realizmem i dokumentalizmem kinematografię kanadyjską.

Marjanovic w filmie *Anioł mojego ojca* porusza temat odcinania się od bolesnych wspomnień z przeszłości. Piętno konfliktu na Bałkanach prześladowuje rodzinę, która przeniosła się z Sarajewa do Vancouver i próbuje tu oswoić dla siebie życiową przestrzeń oraz nauczyć się współegzystencji z przedstawicielami diaspory serbskiej, czyli członkami narodu zaliczanego do ich niedawnych wrogów. Kraj goszczący, Kanada, jest tu ukazany jako źródło nadziei na życie w pokoju i względnym dobrobycie. Delokalizacja oraz fizyczny i metaforyczny dystans do wydarzeń w kraju macierzystym daje twórcom diaspory możliwość opowiedzenia tragedii tortur, gwałtów i strachu. Artyści diaspory pełnią funkcję strażników pamięci, piewców kraju pochodzenia i wizjonerów lepszej jakości życia w kraju goszczącym. Jako krytycy nierówności społecznych i teoretycy sytuacji diasporycznej wypełniają oni przez to również swoją misję informowania społeczeństw Zachodu o problemach ludzi żyjących w niespokojnych regionach świata, wprowadzając element niepokoju w ustabilizowane i często nieświadome ludzkich tragedii kraje rozwinięte.

Grupy diasporyczne spaja podobne doświadczenie indywidualne oraz pamięć kolektywna. Szczególnie mocno jest to zaakcentowane w diasporach

„rozpaczy”<sup>20</sup>, które powstały jako wynik wygnania lub ucieczki przed zagładą Raffy, młody Ormianin, bohater filmu *Ararat* (2002) Atoma Egojana, pomimo tego, że sam jest za młody, by być świadkiem ludobójstwa, utożsamia się z cierpieniem swoich przodków i poszukuje sposobu na włączenie pamięci o tragicznych losach narodu ormiańskiego do historii ogólnej, na zaistnienie tego rozdziału dziejów w świadomości powszechnej.

Po dziewięciu latach od nakręcenia *Kalendarza* Egojan powrócił do tematu swoich korzeni w skomponowanym na zasadzie szkatułkowej filmie *Ararat*. Ramą równolegle opowiadanych historii o losach potomków narodu ormiańskiego żyjących w Kanadzie jest próba nakręcenia filmu o tragicznych wydarzeniach w mieście Wan z 1915 roku. Jeden z bohaterów filmu, reżyser, mówi o swoim projekcie (i można przypuszczać, iż wyraża tym zamierzenie samego Egojana): „Wskresimy to, co zostało zniszczone”. Jednak samo zachowanie pamięci o zamordowanych jest równie istotne, jak opowiedzenie świata o ludobójstwie dokonanym przez Turków na Ormianach (Raffy przedstawia historię swoich przodków celnikowi na jednym z kanadyjskich lotnisk) oraz zasygnalizowanie antagonizmów turecko-ormiańskich, które ciągle nie są załagodzone. Film Egojana jest swoistym głosem w sprawie uznania masakry Ormian jako ludobójstwa, nie tylko w celu okazania szacunku dla ofiar, ale i by rozpocząć proces naprawiania stosunków pomiędzy Ormianami i Turkami (również przedstawicielami diaspory tureckiej i ormiańskiej żyjącymi na terenie Kanady). Eksperyment formalny, czyli włączenie do filmu nagrań wykonanych techniką wideo, wydaje się zmniejszać dystans czasowy dzielący współczesność od czasów masakry oraz przestrzenny dzielący Kanadę od terenów Anatolii, na których m.in. rozegrały się tragiczne wydarzenia. Zniszczone ormiańskie kościoły i miasta nieprzypadkowo ukazano w technice amatorskiego dokumentu, w którym głos z offu daje świadectwo procesowi odkrywania swoich korzeni przez bohatera.

Innym przykładem eksperymentu z formułą filmową jest film Deepy Mehty *Bollywood/Hollywood*, który zestawia elementy charakterystyczne dla obu tytułowych kin komercyjnych. Stylistyka scen bollywoodzkich (np. typowe wstawki musicalowe) przeplata się i jednocześnie stanowi kontrapunkt dla elementów w kinie z Bombaju niezwykłych (np. scena w pubie, gdzie bohaterowie piją alkohol). W obu formacjach widz jest wpisywany w inną konwencję percepcji, nie przeszkadza to jednak w zrozumieniu wymowy filmu, a zmiany stylistyczne stanowią dodatkowy akcent komediowy. Diaspora prowokuje kolaże, ponieważ sama w sobie jest kolażem.

Kino diasporyczne jako specyficzny, wyróżniony na zasadzie podobieństw tematycznych i biografii twórców, gatunek wpasowuje się w klasyfikację kina kanadyjskiego przedstawioną przez Petera Harcourta: „Kino hollywoodzkie

podlega klasyfikacji na gatunki: westerny, musicale, zwariowane komedie, thrillery, filmy katastroficzne. Kino zagraniczne jest klasyfikowane poprzez autorów: reżyserów, których wyróżnia zarówno styl, jak i indywidualna wizja – Ingmar Bergman, Federico Fellini, Abbas Kiarostami, Hou Hsiao-Hsien. Rezygnując z podziałów tematycznych kino kanadyjskie można podzielić ze względu na: podziały kulturowe (kultura frankofońska i anglofońska); regiony geograficzne (Wybrzeże Zachodnie, Wybrzeże Wschodnie); grupy etniczne (ormiańsko-kanadyjskie, karaibsko-kanadyjskie, chińsko-kanadyjskie, indyjsko-kanadyjskie); orientację seksualną (filmy gejowskie i lesbijskie)<sup>21</sup>. Kino twórców diasporycznych poruszające tematykę grup rozproszonych jest wewnętrznie zróżnicowane, bazuje na gatunkach klasycznych i obejmuje autorów przedstawiających własny styl i wizje. Wyróżnienie gatunku jest w tym przypadku możliwe dzięki przynależności do konkretnej grupy – społeczności diasporycznej oraz powiązanemu z nią pokrewieństwu poruszanych problemów.

Główne motywy kina kanadyjskiego wymieniane przez Laurę U. Marks<sup>22</sup>: poczucie winy ocalonych, osamotnienie, francusko-angielskie lingwistyczne i kulturowe napięcia oraz wątpliwości natury filozoficznej pojawiają się również w kinie diasporycznym. Jednak podstawowym tematem gatunku jest sam proces przechodzenia, zmiany przestrzeni, który staje się „domem” dla „bezdomnego”. Diasporyczna podróż bez końca jako *modus operandi* znajduje analogie w jednym z wzorców osobowych przedstawionych przez Zygmunta Baumana w *Dwóch szkicach o moralności ponowoczesnej* – w postaci „włóczęgi”<sup>23</sup>. Nieustająca, ale oswojona m.in. przez kino diasporyczne, „podróż” niekoniecznie dotyczy zmiany miejsca pobytu (w przypadku diaspory taka zmiana jest oczywiście elementem niezbędnym z definicji, jednak podstawowa fizyczna delokalizacja nie musi prowadzić do kolejnych), odbywa się przede wszystkim w sferze różnych paradygmatów kulturowych. Tak jak dla Baumanowskiego „włóczęgi” sens stanowi tu sam ruch – umiejętność transwersalnego<sup>24</sup> przemieszczania się, dążenie do zmian rozumianych jako szansa poprawy bytu (w sensie materialnym i dotyczącym pogłębionej refleksji nad własną egzystencją) oraz brak konkretnego celu, prócz jednego, jakim jest próba pogodzenia często sprzecznych elementów rzeczywistości diasporycznej, rzeczywistości przestrzeni „pomiędzy”.

## Przypisy:

<sup>1</sup> Por. Robin Cohen, *Global Diasporas: An Introduction*, London, UCL Press 1997, s. 134.

<sup>2</sup> Jill McGreal, *Canadian Cinema/Cinéma Canadien*. W: *The Oxford History of World Cinema*, red. Geoffrey Nowell-Smith, Oxford, Oxford University Press 1997, s. 731.

<sup>3</sup> Por. Katherine Monk, *Weird Sex & Snowshoes. And Other Canadian Film Phenomena*, Vancouver, Raincoast Books 2001, s. 11–13.

<sup>4</sup> Por. Monk, *Weird Sex & Snowshoes...*, s. 733.

<sup>5</sup> Zob. *Jesus of Montreal* Arcanda (1989) oraz filmy Egoyana takie jak *Speaking Parts* (1989) czy *Exotica* (1993).

<sup>6</sup> Peter Harcourt, *Speculations on Canadian Cinema*, "Queen's Quarterly" 2004, 111(2), s. 237.

<sup>7</sup> Peter Harcourt, *Speculations...*, s. 237.

<sup>8</sup> Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, iż przedstawiciele pierwszego pokolenia emigrantów napotykały znaczne trudności w pozyskiwaniu funduszy na swoje filmy, ponieważ nie są jeszcze „dostatecznie kanadyjscy” – jest to wynikiem ideologii wyznawanej przez instytucje kinematograficzne (Zob. Laura U. Marks, *The Skin of the Film. Intercultural Cinema, Embodiment, and the Senses*, Durham and London, Duke University Press 2000, s. 181).

<sup>9</sup> Por. Laura U. Marks, *The Skin of the Film...*

<sup>10</sup> Laura U. Marks, *The Skin of the Film...*, s. 1.

<sup>11</sup> Słowo „diaspora” pochodzi od greckiego czasownika *speiro* (siać) i przyimka *dia* (ponad, na, po, przez). W starożytnej Grecji diaspora odnoszona do działań ludzkich oznaczała migrację i kolonizację, z czasem, dzięki doświadczeniom grup takich jak Żydzi, Afrykanie, Palestyńczycy czy Ormianie, wyrażenie zyskało wydźwięk złowieszczy. Diaspora zaczęła być tożsama z kolektywną traumą, wygnaniem i nostalgią za opuszczonym domem (Por. Robin Cohen, *Global Diasporas: An Introduction*, London, UCL Press 1997, s. ix.). Diaspora to „system grup ludzi rozproszonych na dużych przestrzeniach, których jednak łączy język, kultura lub innego rodzaju więzi” (Elie Kedourie, *Kto jest Żydem*. W: *Arabowie i Żydzi. Konfrontacje 12*, red. Irena Lasota, Instytut na Rzecz Demokracji w Europie Wschodniej 1990, s. 9–10). Diaspora oznacza daną grupę przymusowo bądź dobrowolnie żyjącą poza granicami swojego macierzystego kraju.

<sup>12</sup> <http://www.filmreference.com/encyclopedia/Criticism-Ideology/Diasporic-Cinema-DIASPORIC-FORMATIONS-IN-CINEMA.html>, url: 25.10.2008.

<sup>13</sup> Edward W. Said, *Reflections on exile*. W: *Out there: marginalization and contemporary cultures*, red. Russell Ferguson, Cambridge, MA: MIT Press 1990, s. 365. Cyt. za: Robin Cohen, *Global Diasporas...*, s. 133.

<sup>14</sup> Por. *Ethnic Minorities In Canada: A Governance Perspective*, Institute On Governance, March 31, 2000, s. 4. (<http://www.iog.ca/publications/ethnic.pdf>, url 14.05.2008)

<sup>15</sup> James E. Côté, Charles G. Levine, *Identity Formation, Agency, and Culture: A Social Psychological Synthesis*, Mahwah, NJ, Lawrence Erlbaum Associates 2002, s. 133.

<sup>16</sup> *House of Commons Debates*, October 8, 1971, s. 8545. Cyt. za: Peter S. Li, *A World Apart: The Multicultural World of Visible Minorities and the Art World of Canada*, "The Canadian Review of Sociology and Anthropology" 1994, 31(4), s. 365.

<sup>17</sup> Dane pochodzą ze strony internetowej Departamentu Dziedzictwa Kulturowego Kanady (The Department of Canadian Heritage) ([http://www.canadianheritage.gc.ca/progs/multi/reports/ann01-2002/part4\\_e.cfm#1](http://www.canadianheritage.gc.ca/progs/multi/reports/ann01-2002/part4_e.cfm#1), url 16.05.2008)

<sup>18</sup> Por. Katherine Monk, *Weird Sex & Snowshoes...*, s. 183–185.

<sup>19</sup> Por. Kay Koppedray, *Hindu Diasporic Consciousness. Srinivas Krishna's Masala*, "Psychology & Developing Societies" 2005, 17(2), s. 99–120 (<http://pds.sagepub.com/cgi/reprint/17/2/99>, url 1.11.2008).

<sup>20</sup> Por. Arjun Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Zbigniew Pucek, Kraków, UNIVERSITAS 2005, s. 14. Appadurai dzieli diasporę ze

względu na motywy towarzyszące podjęciu decyzji o przemieszczeniu na diaspory nadziei, rozpacz i terroru.

<sup>21</sup> Peter Harcourt, *Speculations...*, s. 237.

<sup>22</sup> Por. Laura U. Marks, *The Skin of the Film...*, s. 183.

<sup>23</sup> Por. Zygmunt Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa, Wydawnictwo IK 1994, s. 7–41.

<sup>24</sup> Por. Wolfgang Welsch, *Reason and Transition. On the Concept of Transversal Reason*. (<http://www2.uni-jena.de/welsch/Papers/reasTrans.html>, url 27.11.2007).



## *Écritures migrantes:* quebeckie wyzwanie

Za każdą imigracją kryją się osobiste marzenia, wielkie nadzieje, nieprzewidziane tragedie: dążenie do idealnego życia, historia miłosna, pobudki ekonomiczne. Każda imigracja jest jedyna w swoim rodzaju, nawet jeśli ze wszystkich tych peregrynacji wyłania się jeden, zbieżny schemat: dowolne lub nie opuszczenie kraju pochodzenia; fizyczne przemieszczanie się, czyli stan zawieszenia pomiędzy jednym miejscem a drugim; w końcu przyjazd i adaptacja do nowej rzeczywistości – bardziej lub mniej udana.

Jako człowiek, imigrant jest zazwyczaj rozdarty. Wyraża się to w dwóch wymiarach: czasowym (tym co było, a tym co jest) oraz przestrzennym (tam, a tu). Jego postawa nie jest określona raz na zawsze, często waha się pomiędzy euforią i głębokim smutkiem, czasem nawet depresją. Trzeba jednak jakoś sobie radzić z imigracją, czerpać z niej jak największe zyski. Jako pisarz, imigrant jest postawiony przed dodatkowymi wyzwaniami: musi na nowo zdobyć uznanie, podbić publiczność, okiełznać język.

Już pierwsze pisma powstałe na Nowej Ziemi (dzienniki podróży, korespondencja, literatura misjonarska) są autorstwa francuskich odkrywców i misjonarzy, czyli *de facto* imigrantów. Jednakże nurt wiążący się z twórczością pisarzy-imigrantów, znany pod nazwą *écritures migrantes*, przybrał zdecydowanie na sile dopiero w ostatnim dwudziestoleciu XX wieku. Mianem „pisarzy-imigrantów” nazywamy twórców – uchodźców bądź imigrantów – z całego świata, osiadłych z przymusu czy wyboru w Quebecu i tam wydawanych, czytanych oraz rozpoznawanych. Celem niniejszego artykułu jest zatem uchwycenie i przybliżenie czytelnikowi przyczyn szczególnego zainteresowania tym nurtem w owym okresie.

Wśród mniejszości kulturowych osiadłych w Kanadzie wkrótce po drugiej wojnie światowej wyłaniają się pisarze już znani w ich kraju pochodzenia, pisarze wschodzący lub zwykli ludzie chcący podzielić się swoim doświadczeniem. Wiele ich dzieli: pochodzenie, język, wykształcenie, praktyka pisarska<sup>1</sup>. Łączy ich za to wszystkich konfrontacja z quebeckim systemem literackim, na który składają się instancje konsekrujące i legitymizujące literaturę, takie jak: krytyka prasowa i akademicka, system nagród i subwencji, włączenie czy też nie do programów nauczania. Chcąc opowiedzieć o pisarstwie tych twórców, można by więc postawić wiele pytań: kim są ci autorzy, co skłania ich do pisania, co więcej w obcym dla nich języku? Dla kogo piszą i z czym się identyfikują?

Zjawisko pisarzy-imigrantów nie jest typowo quebeckim: w anglojęzycznej Kanadzie, Stanach Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii, Francji, Niemczech czy też we Włoszech, nabiera ono na znaczeniu wraz z dojrzwaniem kolejnych pokoleń twórców urodzonych poza granicami kraju, w którym ich rodzice lub oni sami osiedlili się. Jednakże grunt quebecki jest gruntem specyficznym. W odróżnieniu od państw Europy o mocno, chociażby z racji wielowiekowej historii, ukształtowanej tożsamości, Quebec zmagał się z określeniem własnej specyfiki<sup>2</sup>, od lat ścierając się z rządem federalnym w Ottawie, od którego dwukrotnie – poprzez referenda w sprawie suwerenności w 1980 i 1995 r. – próbował się uniezależnić. Przybywając do Quebecu, niczego nieświadomy imigrant, był od początku angażowany do walki o władzę między francuskojęzyczną prowincją a resztą Kanady. Obrazuje to nader dobrze wypowiedź Dany’ego Laferrière’a, pisarza o haitańskich korzeniach:

Przylatuję do Montrealu i natychmiast wpadam w narodową debatę o języku. Dopiero co, zaledwie pięć godzin wcześniej, opuściłem zaciekłą debatę o języku, gdzie francuski symbolizował kolonizatora, władcę, pana, którego należało wyprzeć z podświadomości, i wpadam oto w inną, równie zaciekłą debatę, gdzie tym razem francuski obrazuje ofiarę, skolonizowanego, tego, który woła o sprawiedliwość. Bo panem niecierpianym jest Anglik. Wszechpotężny Anglo-Sakson. Kogo wybrać? Do którego obozu zmierzać? Mojego dawnego kolonizatora: Francuza? Czy kolonizatora mojego dawnego kolonizatora: Anglika?<sup>3</sup>

Według Marco Micone, pisarza włoskiego pochodzenia, jeszcze pod koniec lat siedemdziesiątych imigracja oraz integracja imigrantów z lokalną społecznością były tematami nieobecnymi w quebeckim dyskursie publicznym<sup>4</sup>. Ostatnimi laty uwaga Quebecu skupiała się faktycznie na tworzeniu nowej, własnej państwowości. Dopiero sprzyjająca koniunktura, przemiany w każdej dziedzinie życia towarzyszące „spokojnej rewolucji” (serii reform społecznych, ekonomicznych i politycznych w latach sześćdziesiątych XX wieku<sup>5</sup>), skłoniły samych imigrantów oraz ich potomków do wzięcia losu we własne ręce i włączenia się do debat o kształcie ich nowej ojczyzny. Wśród nich byli także pisarze, poeci, myśliciele, teoretycy literatury. Zdanie sobie sprawy z własnej siły w czasach intensywnych przemian politycznych przez twórców-imigrantów w latach osiemdziesiątych stanowi jedną z przyczyn wyłonienia się w ostatnich latach XX wieku nurtu *écritures migrantes*.

Przyjrzyjmy się również samemu kontekstowi literackiemu. W 1983 roku rozpoczął swoją działalność założony przez włoskich imigrantów-intelektualistów czterojęzyczny<sup>6</sup> periodyk transkulturowy „Vice versa”. Poza ogólnikową wymianą myśli na tematy aktualne, priorytetem czasopisma było relacjonowanie wydarzeń kulturowych, inicjowanych przez przedstawicieli

mniejszości etnicznych oraz otwarcie się na „innych”, co oznaczało w tym przypadku wyciągnięcie ręki do rdzennych Quebeczyków. Przez dwanaście lat łamy „Vice versa” służyły rozwijaniu debat na takie tematy jak transkultura<sup>7</sup>, państwowość, tożsamość i język. Według Pierre’a L’Héraulta, „Vice versa” pozostaje największym przedsięwzięciem kulturowym lat osiemdziesiątych, którego zasługą było rozpowszechnienie konceptu transkultury i dopasowanie go do quebeckiego kontekstu<sup>8</sup>.

W tym samym roku, co pierwszy numer „Vice versa”, ukazuje się książka, która ze względu na „swój potencjał wielogłosowości i wielojęzyczności”<sup>9</sup>, na zawsze zmieni krajobraz quebeckiej literatury. Chodzi o *La Québécoite*<sup>10</sup> Régine Robin, pisarki o francusko-żydowsko-słowiańskich korzeniach. *La Québécoite* to awangardowe, postmodernistyczne dzieło o niemożliwości zakorzenienia się w dużym, północnoamerykańskim mieście. Jego bohaterką jest ukraińska Żydówka urodzona w Paryżu, przebywająca czasowo w Montrealu, gdzie wykłada sowiecką, międzywojenną literaturę. Wyobraża ona sobie trzy różne scenariusze potencjalnego życia w Montrealu, za każdym razem w innej dzielnicy oraz z innym partnerem. Ale żadne z tych miejsc (Montreal żydowski, rdzenny quebecki czy też wieloetniczny) nie wzbudza u niej w zadowalającym stopniu poczucia przynależności, ponieważ żaden nie jest zgodny z wszystkimi jej „twarzami” (Żydówki ateistki, kobiety o lewicowych poglądach, Francuzki, kobiety wielojęzycznej, imigrantki). Wydawałoby się, że Robin za pomocą pisarstwa fikcyjnego, mocno naznaczonego intertekstualnością, oddaje się eksperymentacji, postmodernistycznej grze ze swoją żydowską tożsamością, w której jedyna możliwa identyfikacja byłaby, tak jak to sama określa, „rzędu wyobraźniowego, literackiego, fikcyjnego”<sup>11</sup>.

Dwa lata później wybucha kolejna „bomba”: debiut już wspomnianego czarnoskórego Haitańczyka, Dany’ego Laferrière’a o prowokacyjnie brzmiącym tytule *Jak bez wysiłku kochać się z Murzynem?*<sup>12</sup>. Autor, stosując autoironię oraz „czarny humor”, rozprawia się w niej ze stereotypami dotyczącymi stosunków damsko-męskich, a poprawniej rzecz ujmując, ze stosunkami na linii biała kobieta/czarny mężczyzna. Fakt, iż młody, nieznany autor z Haiti, porusza problematykę seksualności i indywidualizmu w społeczeństwie północnoamerykańskim, nie wspominając ani razu o swoich korzeniach oraz o tematach uchodzących za tradycyjnie haitańskie (kolonializm, dzieje wspólnoty, dyktatura, dziedzictwo afrykańskie), został przyjęty za niewątpliwą innowację w quebeckiej literaturze. Sam Laferrière przyznaje: „Pisałem w czasie terażniejszym i w pierwszej osobie liczby pojedynczej [...] nie mówiłem ani o Haiti, ani o dyktaturze, ale o moim życiu osobistym, codziennym, zwyczajnym. Nastaly czasy jednostki”<sup>13</sup>.

Równolegle do powyższych powieści, ukazują się nigdy wcześniej niepublikowane dwa zbiory rozmów. Obie książki przestrzegają tej samej zasady, według której redaktor-imigrant przeprowadza wywiady z twórcami-imigrantami. W 1985 r., Fulvio Caccia (główny inicjator „Vice versa”) publikuje *Sous le signe du Phénix. Entretiens avec quinze créateurs italo-québécois*<sup>14</sup>, zbiór zawierający wypowiedzi włosko-kanadyjskich artystów o różnicowanym zapleczu intelektualnym i językowym. Wyrażają oni pewien dystans do kraju ojczystego oraz postawy antykonformistyczne wobec powszechnie przyjętego wyobrażenia o biednym, tęskniącym do ojczyzny i żyjącym przeszłością imigrancie. Caccia pisze, że grupa ta, zamiast być interpretowana, interpretuje, i że z „przedmiotu badań”, stała się ich „podmiotem”<sup>15</sup>. Autor zastanawia się ponadto nad warunkami niezbędnymi do instytucjonalnej integracji Włochów z quebeckim polem kulturowym.

W 1986 r. pojawia się kolejny zbiór, tym razem autorstwa haitańskiego profesora i eseisty Jeana Jonassainta, którego tytuł można by przetłumaczyć na *Rażenie słów, siły rażenie. O powieściopisarzach haitańskich na wygnaniu*<sup>16</sup>. Jego celem jest próba określenia warunków, w jakich powstają dzieła pisarzy haitańskiej diaspory oraz zrozumienia, z jakim przyjęciem się one spotykają. Książka ta jest o tyle ważna, że powołuje się na nią Robert Berrouët-Oriol, poeta haitańskiego pochodzenia w swoim kanonicznym już artykule *Efekt wygnania*<sup>17</sup>. Ukazał się on na przełomie lat 1986 i 1987 w, *nomen omen*, transkulturowym periodyku „Vice versa”.

Berrouët-Oriol zastanawia się, tak jak poprzednio Caccia i Jonassaint „nad zdolnością quebeckich instancji życia literackiego do wchłonięcia, głosów z zewnątrz”, które uzewnętrzniają się powoli, aczkolwiek stanowczo. Głosy te identyfikuje jako „migracyjne” (*migrant*<sup>18</sup>) i to jemu, od tej pory, zawdzięcza się użycie tego przymiotnika<sup>19</sup>. Przymiotnik *migrant* w użyciu Berrouët-Oriol jest synonimem „skądinąd”. Używa też przymiotnika *métisse* („metyskie”), który wskazuje na wymieszanie się przeszłości z teraźniejszością. Z czasem, Berrouët-Oriol (wraz z Robertem Fournier) rozszerza zasięg przymiotnika *métisse* na twórczość rdzennych pisarzy, zarówno francusko-jak i anglojęzycznych<sup>20</sup>.

W 1988 r. zaś ukazuje się jedno z najważniejszych opracowań o stanie współczesnej literatury Quebecu autorstwa Pierre’a Nepveu<sup>21</sup>. Quebecki badacz poświęca *écritures migrantes*<sup>22</sup> cały swój ostatni rozdział. Dochodzi on do wniosku, iż pisarstwo migracyjne uczestniczy w pełni w quebeckiej literaturze, którą należy postrzegać od tej pory jako bardziej współczesną niż narodową. Tym samym krytyk ostatecznie legitymizuje pisarstwo migracyjne. Jak pisze Józef Kwaterko, u Nepveu interesująca jest „konfrontacja świadomości wykorzenia, wypędzenia i obcości pisarza-emigranta w nowym

miejszu z wyobraźnią pisarzy quebeckich, tak przecież silnie naznaczoną tematami 'kraju nieobcego', szaleństwa, duchowego wygnania i niewyraźnej tożsamości'<sup>23</sup>. Opracowanie Nepveu stanie się też ważnym, obok definicji Berrouët-Oriola, odniesieniem w kwestii nazewnictwa, ponieważ rozróżnia on *immigrant* od *migrant*. Według Nepveu *imigrant* odzwierciedla rzeczywisty stan społeczny, podczas gdy *migrant* odsyła do pewnej estetycznej wizji nowoczesności<sup>24</sup>.

Nie sposób zliczyć dzieł krytycznych dotyczących miejsca pisarstwa migracyjnego, „obcego”, czy też po prostu tożsamości w literaturze w Quebecu powstałych po publikacji *L'Écologie du réel*, zarówno ze strony quebeckich jak i zagranicznych badaczy. Odnotujmy jednakże esej Simona Harela, *Le Voleur du parcours. Identité et cosmopolitisme dans la littérature québécoise contemporaine* (1989 r.<sup>25</sup>), w którym Harel przedstawia obcego jako postać, której należy jednocześnie pragnąć i obawiać się. Z kolei w opracowaniu pod redakcją Sherry Simon pod tytułem *Fictions de l'identitaire au Québec* (1991 r.<sup>26</sup>) rozpowszechnione zostaje pojęcie *identitaire* – „tożsamości postrzeganej jako konstrukcji”<sup>27</sup>. Jeden z redaktorów oświadcza, że literatura pisarzy-imigrantów jest jedną z trzech dróg, przez którą myśl o heterogeniczności wślizgnęła się w latach osiemdziesiątych do Quebecu (pozostałe dwie to krytyka dyskursu nacjonalistycznego oraz feminizm)<sup>28</sup>.

Według Gilles'a Dupuis można śmiało wyodrębnić w pisarstwie imigrantów dwie fazy. Pierwsza, przypadająca na lata osiemdziesiąte, podważa ideologiczne fundamenty dyskursu nacjonalistycznego i rozwija się równoległe do ugruntowanego, francuskojęzycznego kanonu literackiego. Druga zaś, wynurzywszy się w ostatniej dekadzie dwudziestego wieku, wchodziłaby w interakcję z rdzennymi pisarzami quebeckimi. Ponadto, pochodzenie pisarzy wchodzących w jej skład byłoby bardziej zróżnicowane, a francuski byłby dla nich zupełnie obcym językiem<sup>29</sup>.

W ostatnich dwóch dekadach XX wieku rzesze krytyków (akademy, dziennikarze) debatowali, z różnych perspektyw krytycznych<sup>30</sup>, o miejscu literatury tworzonej przez napływowych pisarzy w Quebecu. Niewątpliwie przybysze z dalekich krajów o zróżnicowanych doświadczeniach wzbogacali literaturę narodową o nowe zabiegi stylistyczne, językowe czy też po prostu tematy, lecz co to miało wspólnego z literaturą rdzenną, powołaną przede wszystkim do odzwierciedlania narodowych cech i wartości? Czy Libańczyk tworzący w Quebecu jest pełnoprawnym pisarzem quebeckim?

Dwa wydarzenia z pogranicza literatury, kultury i polityki, a raczej, poprawności politycznej, odbiły swoje piętno na historii literatury Quebecu drugiej połowy lat dziewięćdziesiątych. W 1994 r. ukazuje się *Selling Illusions. The Cult of Multiculturalism in Canada* Neila Bissoondatha<sup>31</sup>. Esey, którego

pierwszą część tytułu można przetłumaczyć jako „Targ złudzeniami”, jest ważnym dziełem dotyczącym krytyki wad i skutków ubocznych kanadyjskiej polityki wielokulturowości przez literata imigranta. Dodajmy, iż autora oskarżano – robili to zarówno zwolennicy jak i przeciwnicy wielokulturowości – mianem „zdrajcy”, „sprzedawczyka” a nawet „orzecha kokosowego: ciemnego na zewnątrz i jasnego wewnątrz”<sup>32</sup>.

Bissoondath porusza wiele tematów związanych z obywatelstwem, segregacją rasową, egzotycznością, kolonializmem czy też zbrodniczością. Powołując się na przykłady z czterech stron świata, autor szuka najlepszego rozwiązania dla Kanady, którą postrzega jako społeczeństwo scalające więzi społeczne, w poszanowaniu różnorodności międzykulturowej. Buntuje się przeciwko redukowaniu kultur do jednolitego wymiaru prowadzącego jego zdaniem do skostniałości. Poświęca ponadto część swojego dzieła na opisywanie trudności, które napotykają pisarze „mniejszościowi”. Wstawia się on za wolnością twórcy, krytykując „poprawność polityczną”, „imperializm kulturowy” i „pozytywną dyskryminację”:

Niebawem pojawiły się kolejne wymagania: Biali nie powinni pisać o Czarnych, mężczyźni nie powinni pisać o kobietach, nie-rdzenni o rdzennych itd. Wywód polegał na tym, iż jeśli się czegoś nie przeżyło samemu, nie ma prawo się o tym mówić. Pisarz, który śmie eksplorować nie swoje terytorium, dokonuje kradzieży; naraza się na traktowanie go jako rasistę, antyfeministę czy imperialistę<sup>33</sup>.

Jednym słowem, krytyka Bissoondatha dotyczy posługiwania się stereotypami, zagrażającymi prawdziwej debacie o literaturze.

Drugim wydarzeniem była tak zwana „Sprawa LaRue”. Skandal wybuchł w 1996 r. przy okazji pojawienia się akt konferencji quebeckiej pisarki Monique LaRue<sup>34</sup>. W swoim tekście, LaRue wyobraża sobie dialog z kolegą po fachu, zazdrosnym o sukcesy wchodzącego pokolenia pisarzy-immigrantów. Dzieła tych pisarzy miałyby zaszczyt reprezentować literaturę quebecką za granicą, podczas gdy „nie wpisują się w żaden sposób w jej historię, logikę jej rozwoju, nie utożsamiają się z jej poszukiwaniem tożsamości, nie przyjmują jej systemu referencyjnego, jej dynamiki intertekstualnej, jej wyobrażeń”<sup>35</sup>. LaRue, posługując się metaforą „mierniczego” (*arpenteur*) i „żeglarza” (*navigateur*), dochodzi do wniosku, że obie te postacie wzajemnie po prostu się uzupełniają.

*L'arpenteur et le navigateur* podzieliło środowisko literackie na dwa przeciwstawne obozy. Pierwszy utworzyli profesorowie uniwersyteccy, pisarze i dziennikarze quebecy (Pierre Nepveu, Claude Jasmin, Claude Lévesque, Lise Bissonnette), którzy stanęli po stronie LaRue; drugi zaś – napływowy – zgromadził się wokół postaci Ghily Sroki, żydowskiej dziennikarki z Maroka.

Podczas gdy LaRue broniła prawa pisarza do dzielenia się swoimi obawami, Sroka oskarżała środowisko literackie Quebecu o ksenofobię. Wymknąwszy się spod kontroli, spór spowodował ataki personalne, niemające wiele wspólnego z tekstem i myślą Monique LaRue.

LaRue słusznie chciała pogłębić refleksję o stanie quebeckiej literatury narodowej po tym, jak coraz większa liczba pisarzy z zewnątrz przyłożyła się do jej przededefiniowania. Po dziś dzień jej esej może być uznany za próbę otwarcia się na dialog, do tej pory ukryty, gdzie pytania pozostają ważniejsze od odpowiedzi. W końcu, jeśli „sprawa LaRue” osiągnęła taki rozgłos, to dlatego, że zjawiała się w samą porę: dopiero co się ukazało francuskie tłumaczenie *Targu złudzeniami* Bissoondatha, Sergio Kokis (quebecki pisarz brazylijskiego pochodzenia) otrzymuje w 1994 r. aż cztery nagrody za swoją pierwszą powieść<sup>36</sup>, a w 1996 r. – odcięty od subwencji prowincji – „Vice versa” przestaje istnieć.

Marc Angenot, intelektualista z Belgii, uważa – i nie jest to zdanie odosobnione – iż „debata wzbudzona konferencją LaRue jest fałszywą debatą, ponieważ przechodzi obok jedynej istotnej kwestii dla literatury: jakości estetycznej tekstów”<sup>37</sup>. Podsumowując, zasługą „sprawy LaRue” jest fakt, iż zilustrowała ona, w obrębie literatury, spotkanie pewnego zachowawczego wymiaru z postawą, dla której hybrydyzacja i transkulturowość są priorytetem. Krótki esej LaRue niewątpliwie pomógł *écritures migrantes* wypłynąć na powierzchnię.

Określenie tego, co się kryje pod nazwą *écritures migrantes* stanowi wyzwanie samo w sobie. Dla Piotra Sadkowskiego „pisarstwo migracyjne” jest dynamicznie rozwijającym się nurtem, gdzie „migracyjność” jest „terminem bardziej metaliterackim i estetycznym niż socjologicznym”, i gdzie chodzi „o określenie literackich strategii opisujących doświadczenie zetknięcia wielu kultur-języków”<sup>38</sup>. Józef Kwaterko mówi jednocześnie o „estetyce migracyjnej”, znajdującej „oparcie nie tyle w samym duchowym doświadczeniu i społecznych uwarunkowaniach imigracji, ile w kombinacji różnych »miejsz pamięci«, ujęć kontrapunktowych, alternatywnych, często ironicznych lub autoironicznych”<sup>39</sup>. W samym Quebecu, można by się doliczyć dziesiątek nazw na określenie fenomenu pisarzy-imigrantów i pisarstwa migracyjnego<sup>40</sup>, co wprowadziło koncepcyjną nieścisłość. Na przykład, wspomniany już Pierre Nepveu wprowadza rozróżnienie między *imigrant* a *migrant*, po czym go nie stosuje. Określa też on kolejno *immigrant* i *migrant* to, co ówczesnie nazwał Robert Berrouët-Oriol mianem *migrant* i *métisse*.

Kontekst pozaliteracki ma nierozdzielny wpływ na estetykę pisarstwa imigrantów oraz na odbiór ich twórczości. Odbiór dzieł pisanych przez imigrantów uzależniony jest od wielu czynników, począwszy od należytej jakości tekstu (Robin, Laferrière) po różnorakie zbięgi okoliczności, wykraczają-

ce poza kompetencje pisarza (referenda). Podczas gdy wiele książek przeszło praktycznie niezauważonych, inne wzbudziły zainteresowanie, którego skali nikt nie mógł przewidzieć.

Pisarze-imigranci nie stanowią już zagrożenia, lecz pewnego rodzaju dopełnienie, a różnorodność literatury, wraz z różnorodnością społeczeństwa, jest pożądanym bogactwem. Można by rzec, że w Quebecu, pod koniec lat 90. doświadczamy „od-dramatyzacji” groźby tożsamościowej, która hamowała uznanie wkładu pisarzy-imigrantów do literatury. Z czasem „pisarze-imigranci” stali się po prostu „pisarzami”. Wydaje się także, iż kulturowe i polityczne wyzwanie, sformułowane przez Roberta Berrouët-Oriola w sprawie „zdolności quebeckiego pola literackiego wchłonięcia głosu innego”<sup>41</sup>, zostało udźwignięte.

Francuskojęzyczni pisarze-imigranci doczekali się w ostatnich dwóch dekadach XX wieku niespotykanego rozgłosu w Quebecu. Zasięg tego zainteresowania da się wytłumaczyć odświeżeniem tematycznym i językowym oraz sprzyjającą, społeczno-kulturową, koniunkturą, podczas której rozważania na temat współczesnej tożsamości quebeckiej osiągnęły punkt kulminacyjny. Jednakże, od 1996 r., daty wybuchnięcia „sprawy LaRue”, nastąpiło pewne stopniowe wypalenie się tematu. Chciałoby się rzec, iż *écritures migrantes* umarły śmiercią naturalną. Mimo tego, że odniosły spory sukces, były nurtem krótkotrwałym, liczącym niespełna dwie dekady. Krytyka uprzywilejowywała wciąż te same teksty i tych samych autorów – co sprawiało wrażenie bardzo wąskiego korpusu źródłowego – podczas gdy Daniel Chartier doliczył się w swoim słowniku pisarzy-imigrantów ponad sześciuset trzydziestu nazwisk. Termin był zbyt polisemiczny, wymykający się, a nawet sprzeczny; zabrakło dystansu czasowego, obiektywności, jednoznacznej definicji czy też jasno wyodrębnionego korpusu literackiego, który waha się od jednego krytyka do drugiego. *Écritures migrantes* były od samego początku źle zdefiniowane. Stosowano definicję „migranta” na ślepo, nawet wobec tych pisarzy, którzy zupełnie nie czuli się zjawiskiem dotknięci. Trudność w określeniu ich odzwierciedla jednakże złożoność naszych czasów, w których zacierają się granice geopolityczne i w których czyjeś pochodzenie już nie jest tak bardzo jak kiedyś jednoznaczne: pisarz urodzony we Włoszech może Włoch nie znać, nie mówić po włosku, nie utożsamiać się z Włochami i nie chcieć być z nimi utożsamiany. Życzenia te nie zawsze były uszanowane.

Jeśli dziś można zaryzykować stwierdzenie, iż pojęcie *écritures migrantes* jest powoli zapominane, dzieła pisarzy-imigrantów tak szybko nie znikną. Niezależnie od tego czy mieszczą się na peryferiach uznanych nurtów literackich, czy też w ich sercu, twórczość pisarzy-imigrantów nakłania do powtórnego czytania literatury quebeckiej oraz literatury w ogóle.



## Przypisy:

<sup>1</sup> W istocie, ciężko jest na równi traktować na przykład Florę Balzano, pochodzenia algijskiego, autorkę jednej jedynej powieści (*Soigne ta chute!* z 1991 r.), z Naïmem Kattanem (irackim Żydem), którego twórczość liczy czterdzieści tytułów.

<sup>2</sup> O *Québécois* mówimy dopiero od lat sześćdziesiątych XX wieku. To właśnie budzące się poczucie tożsamości narodowej stanowiło bodziec dla przemian.

<sup>3</sup> Dany Laferrière, *Je suis fatigué*, przeł. Józef Kwaterko, Montreal, Lanctôt éditeur 2001, s. 93.

<sup>4</sup> Patrz: Michel Vaïs i Philippe Wickham, *Le brassage des cultures*, „Jeu” 1994, 72, s. 14–15.

<sup>5</sup> Na przykład stworzenie Ministerstwa ds. Imigracji (1968 r.) czy tak zwane „bitwy językowe” z lat 1960–1970.

<sup>6</sup> Artykuły powstawały po francusku, angielsku, włosku oraz hiszpańsku.

<sup>7</sup> Termin ukuł w 1940 r. Kubańczyk Fernando Ortiz w celu oddania kulturowej złożoności swojej wyspy.

<sup>8</sup> Patrz: Pierre L’Hérault, *L’intervention italo-québécoise dans la reconfiguration de l’espace identitaire québécois*. W: *Italies imaginaires du Québec*, Carla Fratta i Elisabeth Nardout-Lafarge, Montreal, Fides 2003, s. 184.

<sup>9</sup> Józef Kwaterko, *Dialogi z Ameryką. O frankofońskiej literaturze w Québecu i na Karaibach*, Kraków, Universitas 2003, s. 221.

<sup>10</sup> Régine Robin, *La Québécoise*, Montreal, Québec/Amérique 1983.

<sup>11</sup> Régine Robin, *Le roman mémoriel. De l’histoire à l’écriture du hors-lieu*, Longueuil, Le Préambule 1989, s. 104.

<sup>12</sup> Dany Laferrière, *Jak bez wysiłku kochać się z Murzynem?*, przeł. Jacek Giszczak, Warszawa, PIW 2004.

<sup>13</sup> Dany Laferrière, *Je suis fatigué*, Outremont, Lanctôt éditeur 2000, s. 124.

<sup>14</sup> Fulvio Caccia, *Sous le signe du Phénix. Entretiens avec quinze créateurs italo-québécois*, Montreal, Guernica 1985. Antologia ta może być ponadto uznana za drugą część wcześniejszego zbioru tekstów imigrantów włoskiego pochodzenia – *Quêtes. Textes d’auteurs italo-québécois* (Montreal, Guernica 1984) autorstwa Fulvio Caccia i Antonio D’Alfonso.

<sup>15</sup> Caccia, *Sous le signe du Phénix...*, s. 10. Jeśli nie wyszczególniono nazwiska tłumacza, wszystkie przekłady w tym artykule pochodzą od autorki.

<sup>16</sup> Jean Jonassaint, *Le pouvoir des mots, les mots du pouvoir. Des romanciers haïtiens de l’exil*, Paryż i Montreal, Arcantère i Presses Universitaires de Montréal 1986. W tytule występuje gra słów między homonimami *mots* – „słowa”, a *maux* – liczba mnoga od *mal* – „zło”, „ból”.

<sup>17</sup> Robert Berrouët-Oriol, *L’effet d’exil*, „Vice versa” 1986/1987, 17, s. 20–21.

<sup>18</sup> Berrouët-Oriol, *L’effet d’exil*, s. 20.

<sup>19</sup> Nawet, jeśli inni zrobili to już przed nim, tak jak na przykład Régine Robin, która używa „wypowiedzi migracyjnej” (*parole migrante*) w: *La différence quand même*, „Vice versa” 1985, 2, 3, s. 19; a Emile Ollivier mówi wręcz o „pisarstwie migracyjnym” (*écriture migrante*) w zbiorze Jonassaint, *Le pouvoir des mots...*, s. 93.

<sup>20</sup> Robert Berrouët-Oriol i Robert Fournier, *L’émergence des écritures migrantes et métisses au Québec*, „Québec Studies” 1992, 14, s. 7–22.

<sup>21</sup> Pierre Nepveu, *L'Écologie du réel. Mort et naissance de la littérature québécoise contemporaine*, Montreal, Boréal 1988.

<sup>22</sup> Tak brzmi tytuł rozdziału dwunastego Nepveu.

<sup>23</sup> Kwaterko, *Dialogi z Ameryką...*, s. 219. Powiązań między obiema literaturami – quebecką i pisarzy-imigrantów – jest więcej. Bardzo istotne było na przykład intelektualne zbliżenie literackiego środowiska quebeckiego lat sześćdziesiątych z pisarzami diaspory haitańskiej z grupy „Haïti littéraire”.

<sup>24</sup> Nepveu, *L'Écologie du réel...*, s. 233–234.

<sup>25</sup> Simon Harel, *Le Voleur de parcours. Identité et cosmopolitisme dans la littérature québécoise contemporaine*, Montreal, Le Préambule 1989.

<sup>26</sup> Sherry Simon, Pierre L'Hérault, Robert Schwartzwald i Alexis Nouss, *Fictions de l'identitaire au Québec*, Montreal, XYZ éditeur 1991.

<sup>27</sup> Patrz: Simon i inni, *Fictions de l'identitaire au Québec...*, s. 9.

<sup>28</sup> Patrz: Pierre L'Hérault, *Pour une cartographie de l'hétérogène: dérives identitaires des années 1980*, w: *Fictions de l'identitaire au Québec*, Sherry Simon i inni, s. 56.

<sup>29</sup> Patrz: Gilles Dupuis, *Migration et transmigrations littéraires au Québec. L'exemple brésilien*. W: *Migration und Schreiben in der Romania*, Klaus-Dieter Ertler, Wiedeń, Lit Verlag GmbH 2006, s. 14.

<sup>30</sup> Feministycznej (Lucie Lequin, Christl Verduyn), historycznej (Clément Moisan i Renate Hildebrand), psychanalitycznej (Simon Harel), językowej (Lise Gauvin), socjokrytycznej (Régine Robin)...

<sup>31</sup> Neil Bissoondath, *Selling Illusions. The Cult of Multiculturalism in Canada*, Toronto, Penguin Books, 1994; dla wersji francuskiej: *Le Marché aux illusions. La méprise du multiculturalisme*, przeł. Jean Papineau, Montreal, Boréal i Liber 1995.

<sup>32</sup> Neil Bissoondath w *Passeurs culturels. Une littérature en mutation*, Suzanne Giguère, Sainte-Foy, Les éditions de l'IQRC 2000, s. 133.

<sup>33</sup> Bissoondath, *Le Marché aux illusions...*, s. 178.

<sup>34</sup> Monique LaRue, *L'arpenteur et le navigateur*, Montreal, Fides i CETUQ 1996.

<sup>35</sup> LaRue, *L'arpenteur et le navigateur*, s. 7–8.

<sup>36</sup> Sergio Kokis, *Le pavillon des miroirs*, Montreal, XYZ éditeur 1994. Kokis pozostaje jedynym quebeckim pisarzem, który za jedną książkę (i to na dodatek – pierwszą) dostał cztery ważne nagrody literackie (Prix de l'Académie des lettres du Québec, 1994; Grand Prix du livre de Montréal, 1994; Prix Québec-Paris, 1994; oraz Prix Desjardins du Salon du livre de Québec, 1995).

<sup>37</sup> Marc Angenot w *Accès d'origine ou pourquoi je lis encore Groulx, Basile, Ferron...*, Dominique Garand, Montreal, Hurtubise HMH 2004, s. 404.

<sup>38</sup> Piotr Sadkowski, *Proza Dany'ego Laferrrière'a*, „Fraza” 2003-2004, 4(42)-1(43), s. 111.

<sup>39</sup> Kwaterko, *Dialogi z Ameryką...*, s. 223–224.

<sup>40</sup> Oto tylko niektóre z nich: imigranci, emigranci, migranci, uchodźcy, etniczni, postkolonialni, postmodernistyczni, międzykulturowi, transkulturowi, dwujęzyczni, mniejszościowi itd.

<sup>41</sup> Berrouët-Oriol, *L'effet d'exil*, s. 20.

## O geometrach i nawigatorach czyli dylematy transkultury w życiu literackim współczesnego Quebecu

Pod koniec XV wieku Hiszpanie odkrywają Amerykę Środkową a potem Południową. W ślad za nimi okręty portugalskie docierają do Brazylii. W 1534 Jacques Cartier, francuski żeglarz w służbie Franciszka I, penetruje wybrzeża Rzeki Świętego Wawrzyńca. Francuzi długo nie mogą się zdecydować, co począć z nowo odkrytymi lesistymi terenami. Cartier, nieco zrażony niegościnnością Labradoru, który w swej relacji nazywa ziemią, którą Bóg dał Kainowi, żeby uzasadnić zasadność wyprawy przywozi stamtąd piryty, które niesłusznie bierze za złoto i okruchy kwarcu, które uznał za diamenty. Do tej pory we Francji funkcjonuje powiedzenie „fałszywe jak kanadyjskie diamenty”. Dopiero kilkadziesiąt lat później, w 1608, Samuel de Champlain zakłada pierwszy fort tam, gdzie dzisiaj znajduje się miasto Québec, stolica prowincji o tej samej nazwie. Wąską strażką na niegościnną ziemię zaczynają napływać osadnicy. W drugiej połowie XVIII wieku będzie ich około 65 tysięcy wobec półtora miliona angielskich osadników w Nowej Anglii. Jedyńm pożądanym towarem kanadyjskim są wówczas futra, po które wyciąga rękę angielska Kompania Zatoki Hudsona, skutecznie obchodząc olbrzymie, symbolicznie jedynie należące do Burbonów, terytoria Nowej Francji, teoretycznie obejmujące obszar od Zatoki Hudsona po ujście Missisipi.

Wobec miążdżącej przewagi potencjału angielskiego w Ameryce Północnej pokonanie Francuzów jest tylko kwestią czasu. W 1759 przegrywają bitwę na Polach Abrahama. Miasto Québec poddaje się Anglikom. W 1763 Ludwik XV zrzeka się Nowej Francji, oddając kilkadziesiąt tysięcy swych poddanych pod władzę korony angielskiej. Większość elit odpływa do Francji, pozostawiając na pastwę zwycięzców słabo wykształconych osadników, garstkę księży, notariuszy i panów feudalnych. Ich anglicyzacja wydaje się nieunikniona, na razie jednak Anglicy nie mają wyraźnej koncepcji zagospodarowania nowego nabytku. Wkrótce potem wybucha zwycięska rewolucja amerykańska i okazuje się, że to, co pozostało z Brytyjskiej Ameryki Północnej, to prawie wyłącznie brytyjski garnizon, kilka tysięcy rojalistów, którzy uszli ze zbuntowanych kolonii Nowej Anglii i trochę kupców otoczonych francuskojęzycznym żywiołem, co zmusza Anglików do polityki koncyliacyjnej wobec franko-kanadyjskich osadników. Naprzeciw władzom kolonialnym wychodzi katolicki kler, który w zamian za wierność protestanckiemu

monarsze uzyskuje gwarancje religijne i językowe, a także faktycznego Niemieszania się Anglików w wewnętrzne sprawy tej społeczności. Zaczyna się dwustuletni okres zamknięcia Franko-Kanadyjczyków w etnicznym, językowym i katolickim getcie, co – pomimo narastającej w ciągu XIX i XX wieku liczebnej przewagi żywiołu anglojęzycznego – zapewnia przetrwanie języka i tożsamości narodowej francuskojęzycznych osadników. Stłumienie w 1837–1838 przez Brytyjczyków jedyne go zrywu niepodległościowego kanadyjskich frankofonów, kierowanego przez republikańskich liberałów, rozpoczyna okres niepodzielnych odtąd rządów kleru, który opanowuje sektory stanowiące w dzisiejszych nowoczesnych społeczeństwach europejskich domenę państwa: szkolnictwo, opiekę społeczną i służbę zdrowia. W dziedzinie ideologicznej katolicki kler wprowadza ideę eschatologicznej kompensacji, zwanej czasem mesjanizmem. Ich ideologię, stojącą w oczywistej sprzeczności z proklamowaną i uprawianą przez duchowieństwo katolickie lojalnością wobec protestanckich zwyczajców, można streścić jak następuje: Anglicy nad nami panują, ale to my jesteśmy wyznawcami prawdziwej wiary. Cierpimy, bo wykorzystują nas ekonomicznie, ale jeśli będzie nas wystarczająco dużo, to do nas fizycznie, docześnie, będzie należała ta ziemia, którą uprawiamy, a po śmierci to my a nie nasi protestanci panowie, dostąpimy zbawienia. Naszą misją jest więc fizyczne trwanie w Nowym Świecie wiernego prawdziwej religii żywiołu katolickiego.

Literatura rozwija się słabo, jest wtórna wobec XIX-wiecznych szkół francuskich, a jej ideolodzy, jak ksiądz Casgrain, nadają jej charakter etniczno-religijny. Pomimo późniejszej industrializacji i masowej emigracji Franko-Kanadyjczyków do Stanów Zjednoczonych, stan ten trwa do początku lat 1960, gdy władzę w prowincji przejmują liberałowie dokonujący zmian znanych pod nazwą Spokojnej Rewolucji, która oznacza nacjonalizację za psi grosz eksploatowanych dotąd przez kompanie amerykańskie naturalnych bogactw prowincji, a także laicyzację szkolnictwa i służby zdrowia. Ni stąd, ni zowąd liczba duchownych dramatycznie maleje, społeczeństwo zaś masowo się dechrystianizuje. W środowiskach młodej inteligencji zachowawczy dotąd i religijny nacjonalizm franko-kanadyjski ustępuje miejsca ideologii wyzwolenczej, retorycznie nawiązującej do zachodzących wówczas procesów dekolonizacyjnych w Afryce i Azji<sup>1</sup>. Celem staje się uzyskanie przez prowincję suwerenności. Projekt ten upada w dwóch referendach: w 1980 i w 1995. Literatura quebecka zrazu wiernie sekunduje temu politycznemu projektowi. W latach 1960 następuje istna eksplozja literacka: pojawiają się pisarze tacy jak Hubert Aquin, Réjean Ducharme, Gaston Miron, Anne Hébert, Jacques Ferron, Michel Tremblay, Jacques Godbout, których twórczość do tej pory nie straciła na wartości estetycznej. W latach 1970 pojawia się fala wojującego

feminizmu, ale już od lat 1980 zaczyna się faza odpolitycznienia, intymizmu, autofikcji i atomizacji literatury, związana zapewne ze wzrostem zamożności społeczeństwa quebeckiego. Jak trafnie tę ewolucję podsumował Jacques Godbout, dawne społeczeństwo obywateli przekształciło się w społeczność konsumentów.

W międzyczasie, od lat 1970, do Quebecu napływa coraz więcej imigrantów, którzy zmieniają demograficzny skład prowincji. Dawniejszy podział na „Anglików” i „Franko-Kanadyjczyków” zaczyna tracić na ważności. Narzmiwa natomiast problem coraz bardziej liczebnych mniejszości „widocznych” z Azji, Ameryki Łacińskiej czy Afryki. O ile po II wojnie światowej piszący po francusku imigranci w dużym stopniu dostosowywali się do tradycji społeczeństwa franko-kanadyjskiego (od połowy lat 1960 zważam się quebeckim), to w latach 1980 pojawia się kilka nazwisk, które przyćmiewają dotychczasowe miejscowe sławy. Ponadto nowo przybyli akcentują swoją odrębność nawet nie próbując się asymilować. Są to pisarze haitańscy, jak Dany Laferrière, debiutujący w 1985 powieścią *Jak bez wysiłku kochać się z Murzynem*, opisującą przygody dwóch czarnoskórych podrywaczy cieszących się niebywałym powodzeniem wśród białych montrealskich studentek, w 1983 swą pierwszą powieść *La Québécoite* wydaje Régine Robin, przybyła z Francji potomkini polskich Żydów, a 50-letni wówczas psycholog i malarz brazylijsko-łotewskiego pochodzenia Sergio Kokis rozpoczyna w 1994 swą karierę pisarską nostalgiczną powieścią *Le pavillon des miroirs*, napisaną z perspektywy imigranta niemogącego czy wręcz niechącego wtopić się w społeczeństwo kraju osiedlenia. Od tej pory pejzaż literatury quebeckiej znacząco się zmienia. Można było nie zauważać tworzących po angielsku w Montrealu pisarzy pochodzenia anglo-kanadyjskiego czy żydowskiego<sup>2</sup>, którzy na ogół tworzyli i publikowali w odrębnym obiegu, ale utwory francuskojęzycznych przybyszów zostają w latach 1980 powszechnie uznane za oryginalne, uzyskując wiele prestiżowych nagród literackich i wyróżnień, a to z kolei przyczyniło się do zwiększenia ich poczytności. W środowiskach uniwersyteckich w Quebecu, innych prowincjach Kanady i na świecie stały się one przedmiotem badań o wiele częściej niż współczesne im utwory pisarzy rdzennie quebeckich. Przyczyniało się to z pewnością do zaistnienia pewnego podskórnego napięcia. To jednak nie ujawniało się nie tylko z powodu typowo północnoamerykańskiej poprawności politycznej. W imaginariu quebeckim począwszy od 1960 dominuje bowiem pojęcie „kraju niepewnego” („pays incertain”), jak nazwał go Jacques Ferron, kraju niedookreślonego, bo chociaż tożsamość quebecka ocalała z zawieruchy dziejów z powodów, które staraliśmy się wyżej skrótowo zasygnalizować, to przecież kraj ów był (i w dalszym ciągu jest) tworem o nader nieprecyzyjnych konturach.

Aspirując do suwerenności całkowitej lub tylko do daleko posuniętej autonomii w ramach federacji kanadyjskiej, pozostaje przecież formalnie jedną z prowincji Kanady podległą władzy Ottawy. Z drugiej jednak strony intelektualiści quebeccy są niebywale wyczuleni na zachowanie swej tożsamości. Przywołują czasem niebezpieczeństwo „luizjanizacji”, czyli faktycznego zagubienia francuskości przez *cajunów*, potomków francuskich osadników z Luizjany, XVIII-wiecznej kolonii francuskiej założonej u ujścia Missisipi, którzy funkcjonują na obrzeżach amerykańskiej (tzn. US-mańskiej) świadomości już tylko jako barwny element folklorystyczny. Zdając sobie sprawę z bezustannego zagrożenia roztopieniem się w północnoamerykańskim tyglu „anglobalizacji”, intelektualistów i pisarzy quebeckich cechuje nastawienie, które Lise Gauvin nazwała nadświadomością językową („la surconscience linguistique”)<sup>3</sup>. O ile we francuskim, którym posługują się mieszkańcy Francji, wiele jest anglicyzmów, to w Quebecu troska o nieuleganie wpływom angielszczyzny jest ogromna, co prowadzi w środowiskach purystycznych do wymyślania nowych terminów, jak choćby „fin de semaine” na określenie wolnego końca tygodnia, który Francuz nazwie bez wahania „weekendem”. Wtargnięcie na quebecki rynek wydawniczy znakomitych autorów francuskojęzycznych wprawdzie, ale obcego pochodzenia, spowodowało więc naturalny odruch obronny, który wszelako – jak się rzekło – nie ujawniał się na płaszczyźnie dysputy literackiej, ale wręcz odwrotnie, wybitni pisarze, naukowcy i eseści jak Pierre Nepveu<sup>4</sup>, podkreślali powinowactwa imaginarium przybyszów z niedookreślonością wyobrażenia ojczyzny cechującą twórczość pisarzy rdzennie quebeckich. Lata 1980 to jednak okres jakościowo odmienny od poprzedniego okresu. Wytwarza się wówczas nowy typ świadomości obcokrajowców piszących po francusku w Quebecu. Ich poprzednicy, być może z powodu swojej niewielkiej liczebności i mniejszego oddziaływania ich dzieł, dopuszczali możliwość częściowej czy wręcz daleko posuniętej asymilacji, jak choćby Jean Basile czy Alice Poznańska-Parizeau, żona premiera Quebecu z okresu drugiego referendum niepodległościowego (1995), czy wreszcie iracki Żyd Naïm Kattan. Ich twórczość określa się mianem literatury imigracyjnej. Lata 1980 to natomiast okres literatury migracyjnej, jak nazywa ją Pierre Nepveu, czy też transkulturowej, wedle terminologii twórców migracyjnych skupionych wokół założonego przez Fulvia Caccie periodyku *Vice versa*. Oznacza to nie tylko to, że kraj osiedlenia uważają za nie swój, ale także i to, że ich niewątpliwej nostalgii za (zmitologizowanym, gdyż często opuszczonym w dzieciństwie) krajem pochodzenia lub przodków nie towarzyszy chęć powrotu. Są zatem, wedle sformułowania Sergia Kokisa, zawieszani pomiędzy „dwoma brzegami”<sup>5</sup>. Sam Kokis definiuje się jako pisarz języka francuskiego (choć jak twierdzi mógłby równie dobrze

tworzyć po portugalsku, hiszpańsku czy angielsku) zamieszkały w miejscu, którego z reguły nie nazywa Quebeciem czy Kanadą, kraj osiedlenia jest dla niego bowiem nie do końca istotny. W jego twórczości rozsięte są też aluzje do niezbywalnej inności, jaką protagoniści jego powieści odczuwają względem miejscowej ludności. Podobnie Régine Robin, Żydówka o polskich korzeniach, która dorastała we Francji i w wieku dojrzałym już przeniosła się do Quebecu, stworzyła w swoich dziełach świat tyleż swojskiej co kosmopolitycznej żydowskości, istniejący obok rdzennych mieszkańców krajów osiedlenia, nie zaś z nimi. Haitański uchodźca Dany Laferrière, który rozpoczął karierę literacką w Montrealu, mieszka obecnie w Miami i uważa się za pisarza amerykańskiego (ale nie US-mańskiego), nieograniczonego barierami narodowych granic.

Taki był pejzaż literatury quebeckiej w drugiej połowie lat 1990, gdy CRÉLIQ (Centre de recherche en littérature et culture québécoises) Uniwersytetu Montrealskiego, cyklicznie zapraszający luminarzy świata literackiego i kulturalnego do wygłaszania odczytów z cyklu „Conférences Jarislavky”, zwanych tak od nazwiska filantropa, który był ich inicjatorem, w marcu 1996 poprosił o wygłoszenie wykładu Monique LaRue, której odczyt zatytułowany był „Geometra i nawigator”. Miała ona już wówczas ugruntowaną pozycję w quebeckim środowisku literacko-kulturalnym jako znana i ceniona autorka czterech powieści<sup>6</sup> i esejów<sup>7</sup>, a ponadto profesor literatury w renomowanym montrealским college’u. Z powodu szalejącej burzy śnieżnej na ten publiczny wykład dotrze niewielu słuchaczy.

Dokładnie rok później, na wiosnę 1997, po wydaniu wykładu w formie broszurki przez wydawnictwo Fides, wybucha to, co szybko zyskuje sobie miano „sprawy (by nie powiedzieć ‘afery’) LaRue”. Mówię „to”, ponieważ nie jest to literacki spór na argumenty, choćby najbardziej subiektywne, lecz coś na kształt zbiorowej aberracyjnej interpretacji tego eseju, dokonanej przez ludzi parających się pisaniem, a więc można założyć, że również profesjonalistów czytania ze zrozumieniem. Niniejszy tekst stanowi wstęp do eseju LaRue, który dzięki uprzejmości Éditions du Boréal został tu *in extenso* opublikowany w polskim tłumaczeniu. Czytelnik tego numeru *Er(r)go* może zatem przeczytać esej i na spokojnie ocenić, czy poglądy autorki można pojąć tak, jak zinterpretowali je jej przeciwnicy.

Tak więc w czasie pewnego spotkania literackiego w znanej restauracji-księgarni Olivieri przy ulicy le Chemin de la Côte des Neiges w Montrealu ktoś czyta na głos te urywki z eseju LaRue, w których prezentuje ona ksenofobiczne poglądy swojego anonimowego rozmówcy, nazywanego kolegą powieściopisarzem, chociaż jest tajemnicą poliszynelem, że jego rzeczywisty pierwowzór jest poetą. Jedną ze słuchaczek jest Ghila B. Sroka, od dawna

osiadła w Montrealu marokańska Żydówka i feministka, założycielka i wydawczyni niszowego periodyku *La Tribune juive*. Sroka, jak pisze, z trudem odnajduje broszurkę w księgarni, po czym, jak wielokrotnie podkreśla, uważnie czyta esej, a następnie w stanie wielkiego wzburzenia publikuje w swojej *La Tribune juive* pamflet, którego już sam tytuł obrazuje zawartość i stosunek dziennikarki do autorki eseju: „De LaRue à la poubelle” czyli „Z ulicy (‘la rue’ to po francusku ‘ulica’) do kosza na śmieci”. LaRue (a potem właściwie cały Quebec) zostaje oskarżona o faszyzm, ksenofobię i oczywiście o antysemityzm. Podstawą tych oskarżeń były następujące ustępy eseju:

- LaRue cytuje swojego kolegę po piórze, Quebecczyka z dziada pradziada, który miał w jej obecności wyrazić dezaprobatę wobec faktu, że proporcjonalnie więcej nagród i wyróżnień literackich w Quebecu przyznawanych jest pisarzom imigracyjnym, co sprawia, że twórcy „rdzeni” czują się niedowartościowani.
- Próbuje usprawiedliwić się, że szanuje swego anonimowego rozmówcę jako pisarza, nie zgadzając się jednak z jego ksenofobicznymi poglądami, LaRue podaje przykład Louis-Ferdinanda Céline’a, uznawanego za jednego z najwybitniejszych pisarzy francuskich XX wieku a jednocześnie autora antysemickich esejów z końca lat 1930.
- W konkluzji swego eseju, protestując przeciwko ksenofobii (a przy okazji także antysemityzmowi), LaRue cytuje artykuł napisany przez pewnego Rosjanina po śmierci J. Brodskiego, odmawiający zmarłemu pisarzowi statusu poety rosyjskiego pod pretekstem, że Brodski uważał się przede wszystkim za Żyda i nie opiewał narodu rosyjskiego.

Zachęcam zainteresowanych do lektury całości eseju, mając nadzieję, że demonowi nadinterpretacji uległem nie ja, lecz Sroka i jej stronnicy. Czym bowiem, jeśli nie ogromnym zacierzowaniem polemicznym, wyjaśnić można to, że zarówno przytoczone przez LaRue słowa quebeckiego literata ksenofoba, jak opatrzone cudzysłowem z podaniem źródła (paryski *Le Monde* i moskiewska *Pravda*) i nazwiska rosyjskiego nacjonalisty opinia tego ostatniego na temat nie-rosyjskości Brodskiego, mogły być uznane za poglądy Monique LaRue, która wszak przytacza je po to jedynie, by się od nich odciąć? Absurdalność tej interpretacji przyrównać wszak można jedynie do słynnego przykładu skrajnie źle interpretacji wymyślonego przez Umberto Eco, wedle którego złapany na gorącym uczynku Kuba Rozpruwacz tłumaczy się przed sądem, że dokonał tego, czego dokonał, pod zapładniającym wpływem lektury *Ewangelii według świętego Łukasza*. Jeśli przyjąć, że Ghila B. Sroka i jej stronnicy rzeczywiście przeczytali esej LaRue (a zapewnienia o tym przeczytać można w każdym bodaj tekście krytykującym esej), to należy postawić sobie pytanie, w jaki sposób dokonali lektury tak odległej od zamierzeń autorki eseju. Jedy-



nym wyjaśnieniem, które przychodzi na myśl jest zaślepiające uprzedzenie i zapiekła nienawiść czy też być może żądza odwetu na społeczności kraju osiedlenia. Zdarza się, że w czasie kłótni, strony tak się zacietrzewiają, że czipiają się każdego słowa wypowiedzianego przez stronę przeciwną, nadając mu sens ujawniający rzekomo złe intencje adwersarza. W tym stanie zaburzonej świadomości nastawionej na osiągnięcie jedyne go celu, jakim jest pograżenie za wszelką cenę przeciwnika, dochodzi do całkowitego utożsamienia się z własnymi argumentami i do zamknięcia się na jakiegokolwiek racje tego, kogo coraz bardziej uważamy za naszego wroga. Wydaje się, że zadziałał tu taki właśnie mechanizm: Sroka słyszy wypreparowane z kontekstu wypowiedzi ksenofoba, wiedząc jednocześnie, że to słowa LaRue, w czym utwierdza ją lektura eseju (sic!?) i rusza do ataku miotając inwektywami o mocy jej zdaniem adekwatnej do wagi (czy może bezprzykładnej bezczelności) nagle wyrosłego przed nią wroga. W tym stanie ducha można istotnie przeczytać, że LaRue mówi o pisarzu quebeckim, który wyraził opinię ksenofobiczną, że geniuszem literackim obdarzonym jedną z największych wrażliwości nazywa autora antysemitycznych pamfletów Céline'a i że – zapewne delektując się tym – przytacza antysemityczne wypowiedzi jakiegoś szowinistycznego Wielkorusa na temat Brodskiego. To zrozumieć można, choć taka interpretacja w bardzo złym świetle stawia osobę zdolną pod wpływem samonakręcających się emocji do tak istotnego zniekształcenia sensu tekstu, do przypisania mu intencji skrajnie przeciwstawnych tym, które on *expressis verbis* głosi, zwłaszcza – powtarzam – jeśli się jest osobą, której zawodem jest pisanie i czytanie. Zastanawiałem się, co może być powodem takiej zapiekłości nie ustępującej nawet po pewnym czasie. Hipotezę, że w grę wchodzi jakaś osobista zaszłość, odrzuciłem, gdyż jak wynika z publikacji prasowych za pewnik uznać należy, że Sroka zainteresowała się LaRue dopiero po tym, jak dowiedziała się o istnieniu eseju. Przypuszczam zatem, że może tu chodzić o casus Żyda z wolnego świata tropiącego wszędzie i piętnującego antysemityzm, wiadomo bowiem, że ten rodzaj rasizmu jest w krajach takich jak Kanada na cenzurowanym. Stawia to tak nastawionych Żydów w uprzywilejowanej pozycji tropicieli nieprawomyślności, za którymi murem stoi prawo. Byłoby to więc zjawisko odwrotne – ale paradoksalnie jakże podobne – do antysemityzmu, choć rzecz jasna chwalebne w swym wyczuleniu wobec najmniejszych przejawów postaw antyżydowskich. Postawa taka żywo przypomina wyczulenie feministek na wykroczenia przeciwko równości płci czy ekologów na łamanie praw natury. W dzisiejszych społeczeństwach rozwiniętych takie wyczulenie to broń słabszych, najczęściej wykorzystywana w słusznej sprawie. W tym przypadku wyczulenie Sroki na rzekomy antysemityzm wyrażony w eseju LaRue okazało się jednak, co symptomatyczne, zjawiskiem czysto indywidualnym, by nie powiedzieć bezzasadnym przeczu-

leniem: montrealaska społeczność sefardyjska w żaden sposób nie przyłączyła się do kampanii Sroki i zachowała zastanawiające milczenie, na co zresztą bodaj sama Sroka uskarża się w jednym ze swoich artykułów. Indagowani przeze mnie profesorowie quebeccy podobnie jak ja uważają, że ta polemika, w której najgłośniejszy – a przy tym jakże dosadnie – wypowiadali się przeciwnicy eseju, ewidentnie wywołana została niezrozumieniem myśli przewodniej eseju. Jak mi powiedział jeden z nich, LaRue nieroztropnie zastosowała strategię retoryczną polegającą na cytowaniu słów kolegi po piórze, co mogłoby zostać odebrane jako jej własne poglądy, które w ten zakamuflowany sposób perfidnie usiłuje przemycić, przypisując je komuś innemu, podobnie jak ktoś mający problemy z własną seksualnością, pragnąc zasięgnąć porady znajomego, mówi o nich jako o przypadłościach jednego ze swych przyjaciół. Nie wdając się w szczegółowe streszczenie przebiegu tej kampanii, w której Monique LaRue prawie nie zabierała głosu a rzeczowy i ugodowy ton wypowiedzi jej obrońców brzmiał jakże słabo wobec niebywale energicznej i nie przebierającej w środkach werbalnych argumentacji obozu broniących się zmasowanym atakiem adwersarzy autorki eseju, omówmy tezy eseju a następnie spróbujmy zbadać, czy istnieją bardziej obiektywne przyczyny reakcji niż powyższe przytoczone emocjonalne odruchy obronno-zaczące.

W „Geometrze i nawigatorze” LaRue poddaje uczciwej intelektualnie refleksji kwestię podejścia rdzennych twórców do zmian, jakie zachodzą w literaturze quebeckiej, wywołanych pojawieniem się na terytorium Quebecu całej plejady znakomitych pisarzy imigrantów. Pomimo otwartości wszystkich praktycznie dziedzin życia społecznego na obecność imigrantów, kultura i literatura są z powodów historycznych, które starałem się powyżej naświetlić, strefami szczególnie wrażliwymi, bowiem w sytuacji niedookreślenia terytorialnych i politycznych granic, literatura zwłaszcza staje się ostoją tożsamości. Od swoich początków aż do połowy lat 1980, pomimo coraz wyraźniejszego otwierania się w ostatnich dekadach literatury quebeckiej na wpływy zewnętrzne (przede wszystkim płynące z USA, ale również z innych obszarów geokulturowych), pozostawała ona w swych zrębach narodowa w tym przynajmniej sensie, że jej twórcy wywodzili się głównie z Quebecu. Nawet więc w przypadku, gdy – zwłaszcza po pierwszym referendum w 1980<sup>8</sup> – odchodzili w swej twórczości od tematyki bezpośrednio narodowej, rdzeniem ich imaginarium pozostawała historia kraju i poczucie przynależności do wspólnoty zagrożonej rozpląnięciem się w żywiole anglojęzycznym. Pojawienie się pisarzy-imigrantów, którzy pisali o swoich nie-quebeckich problemach stanowi więc, w ujęciu LaRue, kolejny etap rozwoju literatury jeśli już nie narodowej w dotychczasowym znaczeniu, to przynajmniej „krajowej”, stwarzając jednocześnie możliwość wyjścia z mentalnego zaścianka na inny sposób

niż to proponowali dotąd twórcy rdzennie quebeccy coraz chętniej mówiący choćby o odkrywaniu świata zewnętrznego, co widać w pisarstwie choćby Yolande Villemaire, Yvona Rivard i wielu innych interesujących się duchowością Wschodu, ale odmiennych przykładów nie brakuje. LaRue dostrzega inną drogę otwarcia na świat, który wszak w postaci debiutujących w quebeckich wydawnictwach francuskojęzycznych pisarzy-imigrantów sam wtargnął do wewnątrz, niesłuchanie wzbogacając lokalną literaturę. Powstaje zatem szansa, by z niedookreśloności gościnnego kraju, który ma tak ogromne trudności w zdefiniowaniu samego siebie (jako dbająca o swą odrębność prowincja wchodząca w skład anglojęzycznej i wielokulturowej federacji), uczynić miejsce pluralistycznego wyrażania po francusku różnorodnych doświadczeń osobistych i zbiorowych, zarówno rdzennych jak napływowych. Oznacza to jednak, że literaci quebeccy porzucić muszą coraz bardziej mityczną w sytuacji globalnej – a teraz także internetowej – wioskę wizję narodowej etnicznej literatury, co poniekąd obiektywnie dzieje się niezależnie od ich stosunku do tego procesu. Skądinąd stosunek ten jest pozytywny, nawet wśród starszego pokolenia pisarzy, bo młodzi, wyrosli już w otoczeniu wielokulturowego społeczeństwa, które przełamało dychotomiczny schemat „dwóch samotności”<sup>9</sup>, z jeszcze większą łatwością za oczywistą uważają wielobarwność współczesnej kultury powstającej na ziemi quebeckiej. I nie jest tego w stanie zmienić prywatnie wyrażane malkontenstwo jakiegoś pisarza starszego pokolenia przyzwyczajonego do dawnych schematów. Tak dzieje się zwłaszcza w Montrealu, gdzie często w obrębie jednego kwartału ulic współistnieje społeczeństwo wielu ras, wyznań, narodowości i języków. I nie mam tu bynajmniej na myśli jakiejś ucieleśnionej rajskiej utopii. Jeśli artykuły Sroki wywołały tak szeroki oddźwięk, pociągając za sobą publikację kolejnych tekstów autorstwa przedstawicieli innych mniejszości narodowych, to niewątpliwie było to skutkiem z jednej strony tu i ówdzie wypowiedzianych opinii, że imigranci (niezależnie od języka, jakim się posługują) „kradną pracę” miejscowym, z drugiej zaś dosyć częstego odrzucania przez nowych przybyszów perspektywy asymilacji do zastanej na miejscu osiedlenia tradycji. Zdarzało mi się, że na moje zadane na ulicy montrealskiej pytanie po francusku, osoba z „widocznej” mniejszości hardo i ze złym błyskiem w oczach odpowiadała po angielsku, że nie mówi po francusku albo że nie rozumie. Wydaje się, że pośród dzisiejszych imigrantów panuje przekonanie, że z Quebecu, ale i z Kanady, trzeba wycisnąć co się da, nie oddając w zamian swej tożsamości. Postawa ta niekoniecznie może się podobać „miejscowym” i jakże zrozumiała jest, gdy mowa o imigracji ekonomicznej a tym bardziej nieobca musi być imigrantom politycznym. Zresztą bywają też przypadki trudne do zaklasyfikowania. Jedną z autorek artykułów „pro-srokowskich” napisała z widoczną satysfakcją

i drwiną, że dostała od rządu quebeckiego grant, który wykorzystwała na napisanie pracy o swojej rodzinnej Argentynie, w której podobnych środków by nie otrzymała i w której nie mogłaby w okresie ówczesnie panującej w tym kraju politycznej dyktatury wyników swoich przemyśleń opublikować. Wydaje się, że wielu z osiedlonych w Quebecu imigrantów (którzy – jak się zdaje – sądzili, że jadą do Kanady) ma za złe miejscowym, że trwają przy języku francuskim, utrudniając im komunikację w anglojęzycznej Ameryce Północnej. Wiele można by napisać o codziennej dyskryminacji najrdzenniejszych „Quebeckczyków”, jakimi są wszak Amerindianie i Inuici, oficjalnie traktowani wszak jak najbardziej politycznie poprawnie. Nie znam jednak przypadku, aby te obustronne przejawy pewnego resentymentu prowadziły do zamieszek, pogromów, że nie wspomnę już o czystkach etnicznych. Niedawno przez Quebec przetoczyła się długa publiczna debata zainicjowana przez komisję Boucharda-Taylora na temat tzw. *accommodements raisonnables*, co można przetłumaczyć jako „dopuszczalne dostosowanie się” lub, z drugiej strony patrząc, „dopuszczalne ustępstwa” quebeckiej większości i mniejszości, pozwalające zachować obydwu rdzeń swojej tożsamości a jednocześnie stworzyć otwarte społeczeństwo obywatelskie. W chwili publikacji „Geometry i nawigatora” kontekst ten był rzecz jasna niemożliwy do przewidzenia, ale z perspektywy dzisiejszej powiedzieć można, że w eseju tym, wyprzedzając pracę komisji o mniej więcej dekadę, Monique LaRue wykazała się dużą odwagą cywilną, analizując przykład pisarza, który wyraża swe niezadowolenie z wtargnięcia intruzów w przestrzeń kultury narodowej i rozważając zaistniałe zmiany zarówno od strony większości jak i frankofońskiej nie-quebeckiej mniejszości. Debata na temat wielokulturowości literatury quebeckiej i społeczeństwa quebeckiego toczy się więc dalej, równoległe z samym procesem. Nie przeceniając wagi tekstu, do którego niniejsza przedmowa ma czytelnika polskiego przygotować i faktycznie oprzyrządownić, wydaje się, że obiektywnie stanowił on w refleksji nad tym procesem istotny moment uczciwego i uwzględniającego racje obydwu stron namysłu, czego z perspektywy minionego dwunastolecia nie jest w stanie zaciemnić nawet jego jakże niefortunne odczytanie.

## Przypisy:

<sup>1</sup> Por. słynny esej Pierre’a Vallièresa *Les nègres blancs d’Amérique* (Biali murzyni Ameryki).

<sup>2</sup> Co uległo teraz zmianie. W najnowszej historii literatury quebeckiej (Biron M., Dumont F., Nardout-Lafarge E., *Histoire de la littérature québécoise*, Boréal, Montréal 2007) pojawił się rozdział traktujący o angielskojęzycznej literaturze Quebecu), «L’imaginaire anglo-montréalais: Mavis Gallant, Mordecai Richler, Leonard Cohen», ss. 476–482.

<sup>3</sup> Por. Lise Gauvin, *Langagement*, Boréal, Montréal 2000.

<sup>4</sup> Por. Pierre Nepveu, rozdział «Écritures migrantes» w : Idem, *L'Écologie du réel*, Boréal, seria «Compact», Montréal 1999.

<sup>5</sup> Sergio Kokis, «Solitude entre deux rives», in *Tangence*, n° 59, Janvier 1999, s. 133–137.

<sup>6</sup> *La Cohorte fictive*, L'Étincelle, 1979 i Les Herbes Rouge, 1986; *Les Faux-fuyants*, Québec/Amérique, 1982, *Copies conformes*, Lacombe/Denoël, 1989 i Boréal, 1998 oraz *La Démarche du crabe*, Boréal, 1995. Od tej pory Monique LaRue opublikowała jeszcze jedną powieść *La Gloire de Cassiodore*, Boréal, 2002. Obecnie autorka kończy powieść będącą fikcyjną transpozycją „sprawy LaRue”, która niespodziewanie wybuchła po opublikowaniu eseju *L'arpenteur et le navigateur* w 1996, o czym traktuje dalszy ciąg niniejszego tekstu.

<sup>7</sup> Zebranych ostatnio w zbiorze *De fil en aiguille*, Boréal, Montréal 2007.

<sup>8</sup> A przedtem jeszcze, w latach 1970, w Quebecu burzliwie rozwinęła się literatura feministyczna, którą traktować można z jednej strony jako rozszerzenie tematyki politycznie zaangażowanej w sprawy wyzwolenia kobiet, z drugiej jednak jako zerwanie z – pojmowaną jako wirylocentryczna – problematyką polityczną nawiązującą do ideologii antykolonialnej.

<sup>9</sup> Aluzja do powieści Hugh MacLennana *Two Solitudes* z 1945, której tytuł odnosi się do dwóch żyjących obok siebie a nie z sobą angielsko- i francuskojęzycznych społeczności Montrealu i Kanady. Próba przezwyciężenia tego schematu był cykl wywiadów, jakie nawzajem przeprowadzili z sobą quebecki pisarz Victor-Lévy Beaulieu i najsłynniejsza współczesna pisarka anglokanadyjska Margaret Atwood, wydane pod znamionym tytułem *Two Solitudes (Deux sollicitudes)*, wyd. francuskojęzyczne: Margaret Atwood, Victor-Lévy Beaulieu *Deux sollicitudes. Entretien*, Éditions Trois-Pistoles, 1996.



ER(R)GO

przekłady





## Geometra i nawigator<sup>1</sup>

Pisarz nie jest godzien swego miana, jeśli w ten czy inny sposób nie potrafi snuć refleksji o swoim społeczeństwie, a można to robić na nieskończoną ilość sposobów. Sam zamysł pisania nie daje w tym względzie żadnych kompetencji, ale pisarz jest intelektualistą. Ten, który pisze, żyje między ludźmi, choćby otaczał się najściślejszym murem milczenia i samotności, jest – jak powiada Hannah Arendt – „dłużnikiem świata”. Literatura nie zwalnia go z żadnych zobowiązań.

Kwestia transkultury<sup>2</sup> zyskała już sobie prawo obywatelstwa w literaturze, mogłabym zatem wygodnie rozprawiać o pięknie i płodności metyzacji, o hybrydyzacji, o przekraczaniu granic w literaturze. Wydaje mi się wszakże, że problematyka ta nie ma wyłącznie jasnych stron i nie jest postrzegana na płaszczyźnie li tylko estetycznej. Praktyka powieściopisarza nauczyła mnie jednej rzeczy, a mianowicie nieodrywania się od rzeczywistości, wczepiania się w nią i bezustannego do niej powrotu, żeby ją pochwycić, ponieważ – co powszechnie wiadomo, ale szybko się o tym zapomina – słowa mogą nas unieść daleko od rzeczywistości. Podobnie jak myśl, powieść rodzi się z prywatnych lub publicznych zdarzeń, których sensu poszukuje, opowiadając o nich, a one pozwalają jej oddziaływać na świat, na swoją epokę. Jeśli się nad tym zastanowić, jest to powinność natury etycznej, tyle że kiedy powieści są już napisane, trzeba je wydać. Literatura jest czynem a świat czeka na powieść. Rozpocznę od rzeczy trywialnych. Od przykładu. Od transkultury przeżywanej poprzez rzeczywistość instytucji literackich i kulturalnych, promocji nowo wydawanych książek, w których uczestniczą pisarze. Słyszę tam wypowiedzi mniej wprawdzie kategorię niż opinia wyrażona przez pana Jacques'a Parizeau po ogłoszeniu wyników drugiego referendum<sup>3</sup>, lecz przywołujące podobne demony.

Ostatnio miałam sposobność porozmawiania z pewnym pisarzem, którego można określić jako rodowitego Quebecczyka<sup>4</sup>, choć wzdragam się przed tym określeniem, które zmuszona jestem wszelako użyć, by pozostać w zgodzie z faktami. Z dwojga złego wolałabym go określić jako francuskojęzycznego pisarza kanadyjskiego, by podkreślić poczucie „heroicznego utożsamienia z przeszłością”, które – jak powiada Louis Hémon – ożywia Franko-Kanadyjczyków. Mogłabym też odwołać się do piosenki Claude'a Gauthier<sup>5</sup> i powiedzieć, że jest narodowości quebecko-francuskiej, czy wreszcie określić go mianem miejscowego z dziada pradiada<sup>6</sup>. Ile zachodu, żeby wyrazić rzecz najprostszą na świecie, a przecież wystukując ją, napotykam opór klawia-

tury mojego komputera: podobnie jak moi rodzice, dziadkowie i większość przodków owego pisarza, choć z całą pewnością nie wszyscy, są potomkami francuskich osadników przybyłych do Ameryki w XVII lub XVIII wieku, o czym być może powinniśmy zapomnieć. Wróć do tego później.

Gdy tak gawędziliśmy razem, niedługo po referendum 1995 roku, nie pomnę już z jakiego powodu, ale w sposób, który mi się nie spodobał, arogancko i prowokacyjnie, pisarz ten zaczął dowodzić, że nasze instytucje literackie opanowywane są przez imigrantów, w jego mniemaniu przecenianych, by nie rzec niesłusznie faworyzowanych przez komitety nagród literackich. Pisarz ten podawał na przykład w wątpliwość liczne zaszczyty, jakimi obsypano niedawno samego tylko Sergia Kokisa<sup>7</sup> czy też sukcesy Ying Chen<sup>8</sup> i Davida Homela<sup>9</sup>. Proszę tych troje wybitnych pisarzy o wybaczenie, że mieszam ich do naszych rodzinnych sporów. Gdyby chodziło tylko o zwykłą pisarską zazdrość, nie uznałabym, że jest to wystarczający powód, by o tym mówić, ale w swym rozumowaniu pisarz ten posunął się dalej. „Czy zauważyłaś – zapytał – że całe najnowsze pokolenie pisarzy imigrantów tworzy dzieła niemające nic wspólnego z tym, co zawsze nazywano literaturą quebecką, utwory, które w żaden sposób nie wpisują się w jej historię, w logikę jej rozwoju, które nie podejmują właściwego jej poszukiwania tożsamości, nie nawiązują do systemu jej odwołań, jej intertekstualnej dynamiki, jej imaginarium, nie stosują jakiegokolwiek z językowych środków właściwych stylistyce literatury quebeckiej, czyli w sumie pomijają to wszystko, co odróżnia ją od innych literatur francuskojęzycznych?” „Czy nie uważasz – ciągnął – że jest rzeczą niezrozumiałą, by ci pisarze, których twórczość ani treścią, ani formą nie wpisuje się w ramy naszej literatury, mieli reprezentować literaturę quebecką za granicą czy to na poświęconych jej konferencjach, czy też na quebeckich stoiskach w czasie rozmaitych targów księgarskich czy wystaw? Pisarze ci – dowodził coraz bardziej stanowczo mój rozmówca – nie powinni być częściej niż to wynika z ich liczebności reprezentowani w naszych instytucjach literackich, zapraszani do udziału w komitetach przyznających stypendia twórcze czy subwencje dla wydawców, albowiem są to instytucje, które sobie z trudem wywalczyliśmy i stworzyliśmy, oni zaś przyjechali tutaj na gotowe, wykorzystują nasz system i zaraz potem wyjeżdżają sobie z trzema paszportami w kieszeni, publikować gdzie indziej, bo każdy przecież wie, że w Paryżu zadebiutować nie sposób. Co więcej, mniej naiwni, bardziej sprytni niż my, pisarze ci wzajemnie się wspierają. Są też bardziej uwrażliwieni na problematykę zagraniczną niż na nasze sprawy. W rzeczywistości, przecież doskonale o tym wiesz, nie czytają nas wcale i nie znają naszych autorów z poprzednich epok, nie znają naszej literatury, nie są i nie chcą się stać jej częścią, choćby tylko tak jak to robili dawniej imigranci, opowiadając

o swojej drodze ku naszemu społeczeństwu czy o doświadczeniu, jakim jest dla nich nasza literatura. Dajemy się okradać z naszych nagród literackich, a przecież – utrzymywał – te nagrody mają sens tylko w kontekście literatury quebeckiej. Z poczucia winy, przez wzgląd na polityczną poprawność, ulegając kompleksowi skolonizowanej mniejszości, pozwalamy, żeby uzurpowali sobie prawo do naszej literatury, przestaliśmy brać odpowiedzialność za jej sens, historię, specyfikę i przyszłość”.

Czułam się wyjątkowo zażenowana jego słowami, ale nie wiedziałam jak mu odpowiedzieć. Nie pierwszy raz słyszałam takie opinie. Często w czasie obrad jakiegoś komitetu przyznającego nagrodę literacką, kwestia ta nie była może otwarcie podejmowana, ale wyczuwalna. – Cóż za absurd! – pomyślałam. – Czy do komitetów nagród literackich mamy zapraszać socjologów, etnologów, demografów? Transkultura to szlachetna idea, ale w rzeczywistości, nawet u estetów ciągle jeszcze dominuje poczucie przynależności etnicznej.

Załóżmy, że wystarczająco dobrze znam tego pisarza, żeby mieć pewność, iż nie przemawiała przez niego wyłącznie interesowność, że – jak to się mówi – w pewnej mierze jego opinia była wyrazem obawy nie tylko o jego indywidualny los beneficjenta subwencji, ale także troski o tożsamość unikalnej<sup>10</sup> literatury quebeckiej, w konsekwencji więc również o wspierające tę literaturę instytucje, bez których nie mogłaby ona istnieć. Niemniej – myślałam – mój kolega podważa oto pojęcia tak drogie pisarzowi jak wolność myśli, wolność publikacji, krótko mówiąc wolność słowa, proponując ni mniej, ni więcej tylko formę zawaolowanej milczącej cenzury pewnej kategorii pisarzy, posługując się przy tym logiką nie wyływającą z przesłanek etycznych, lecz opartą na kryteriach etniczno-kulturowych.

Nie mogłam zapomnieć o tej rozmowie, ponieważ dręczyło mnie, że nie potrafiłam zaoponować, ale też i to, że opinia tego pisarza była w pewnym sensie słuszna, a przecież powieściopisarka nie może nigdy, przenigdy, negować faktów, łagodzić ich wymowy czy też interpretować je, przyjmując za punkt odniesienia bądź czyjeś opinie, bądź swoje własne ideały. Prawdą jest – mówiłam sobie – że przypisaliśmy literaturze quebeckiej misję służenia nam za ojczyznę i za fundament tożsamości, teraz zaś, podobnie jak społeczeństwo, znajduje się ona na rozdrożu. Jej znak firmowy, jej prawnie zastrzeżona nazwa musi ewoluować albo zniknąć. Nie interesują mnie biurowe waśnie, ale nie mogę przejść obojętnie wobec samego problemu; nie mogę też uznać za nieistniejącą rewindykacyjnej postawy mojego kolegi. Nasza literatura była dotychczas środkiem wyrażania pewnego wspólnego świata, wspólnego i względnie jednorodnego doświadczenia, toteż rzadko próbowaliśmy zdefiniować, kim jest quebecki pisarz. Jeśli na płaszczyźnie politycznej musimy obecnie myśleć o naszym społeczeństwie jako o świecie niejednorodnym,

pluralistycznym, różnorodnym i kosmopolitycznym, to jaką będzie w przyszłości quebecka literatura? Czy będzie można jeszcze mówić o literaturze narodowej? Jak wyobrazić sobie skrzyżowanie tej literatury w kształcie, w jakim istnieje dotąd, z literaturą taką, jak ją pojmuje inny; czy będzie to literatura inna, nieznaną, dopiero do wymyślenia? Czy różnorodność perspektyw stworzy jeszcze *jakaś jedną* literaturę, literaturę wyróżniającą się spośród innych specyficznych literatur, czy też będziemy mieli wkrótce tyleż literatur co grup etnicznych?

Nie ulega dla mnie najmniejszej wątpliwości, że subwencje dzielić należy pomiędzy wszystkich obywateli, niezależnie od ich pochodzenia czy wyznawanej koncepcji sztuki, że skład komitetów nagród literackich powinien jak najdokładniej odzwierciedlać obecną niejednorodność środowiska artystycznego. Trudniej wyobrazić sobie transformację literatury, jej przejście od jednorodności do różnorodności, jeśli zmiana ta ma się dokonać. Bo czy jej chcemy? Po tym, co usłyszałam, miałam podstawy, by w to wątpić. Pomyślałam sobie, że te uporczywie powracające pytania mogą uznać za nieistniejące lub też starać się je zrozumieć i na nie odpowiedzieć jedynie ci, którzy uprawiają sztukę pisarską i publikują swoje dzieła, choćby nawet dotyczyło to obrzydliwych i jątrzących spraw, niemających nic wspólnego z tym, co lubię w literaturze i w pisarstwie. W końcu przez ostatnie dwadzieścia lat z miłości do literatury robiłam wiele rzeczy, których nie lubię, jak choćby pozwalałam się malować makijażystce albo pozowałam w studio. Dlatego też, chociaż przeraża mnie ten rodzaj debaty, coś w głębi mojego sumienia zmusza mnie do przyznania, że nie mogę w dalszym ciągu uprawiać literatury, pozostawiając jednocześnie ten problem poza nawiasem mojej praktyki twórczej i przemysłu.

Pisarz, o którym wam opowiadam, nie jest faszystą, imbecylem czy człowiekiem niewrażliwym. Nie jest też wyalienowany czy pozbawiony wpływów. To po prostu pisarz przyjmujący etniczną logikę swojego społeczeństwa i wyznający mniejszościową logikę swojej kultury, kultywujący jej tradycję w formie resentymentu. Wyrażane przez niego opinie przypomniały mi mieszane uczucia, z jakimi przyjęto *Marie Chapdelaine*<sup>11</sup>, powieść o ludziach stąd napisaną przez obcokrajowca, jak również słynne zdanie księdza Casgrain<sup>12</sup>: „Będziemy mieli literaturę miejscową, własną, oryginalną, żywotną ekspresję naszego ludu, jednym słowem literaturę narodową [...] będzie ona wiernym odbiciem tego, czym jest nasz mały naród”. Gdy na nią spojrzeć ze współczesnej perspektywy, literatura quebecka – rozpatrywana jako autonomiczny i jednorodny korpus skupiony na wyrażaniu tożsamości narodowej – ujawnia swoje zakorzenienie w etnicznej koncepcji społeczeństwa; ta wizja od dawna kształtowała jej definicję. Specjaliści definiują grupę etniczną jako spojony poczuciem przynależności w stosunku do krewnych wstępnych

i zstępnych. Zasadniczymi cechami wyróżniającymi grupę etniczną są język, religia i przynależność narodowa. Członkowie grupy etnicznej mają skłonność do pozostawania wewnątrz granic swojej wspólnoty. Ponieważ język jest domem i jedyną ojczyzną pisarza – myślałam sobie – jest rzeczą normalną i nieuniknioną, że pisarz w pierwszym rzędzie utożsamia się z językiem, w którym tworzy. Jest rzeczą naturalną i często spotykaną, że utożsamia się z mówiącą tym językiem grupą, jak naturalne jest, że z obowiązku i z głębi serca broni praw tej grupy do swojego języka i kultury. Pisarz zawsze był bardem, koryfeuszem swego plemienia. Pisarstwo jest lokalne poprzez język, którym się posługuje, język i naród są z sobą nierozzerwalnie związane.

Pisarz jest ponadto także skrybą, kapłanem pamięci. Kiedy uprawia się literaturę, zakłada się, że pisze się książki dla przyszłych pokoleń, przeznaczone nie do bieżącej konsumpcji, lecz do skomplikowanych, rozłożonych w czasie odczytań. Książka, taką jak ją pojmuje literatura, przekracza granice pokoleń. Pisarz jest zatem kimś, kto uznaje głębię przeszłości, jej wpływ na świadomość odbiorców i na teraźniejszość. Pisarz nie byłby pisarzem, gdyby nie był obdarzony świadomością historyczną.

Jeśli to, co socjologowie nazywają świadomością etniczną, naznaczone jest przynależnością do grupy zdefiniowanej poprzez język, pokolenia przodków i potomków, pisarz jest w naturalny sposób wyposażony w świadomość etniczną, z której, jeśli zechce, uczynić może istotny składnik swojego dzieła. Za każdym razem, gdy piszę „ja”, za owym „ja” kryją się legiony poprzedzających mnie „ja”, głos i doświadczenie zmarłych, których pokolenia przekazały mi swój sposób kochania, obaw i radości, jakie odczuwali wobec życia, to, co nazywa się określonym rodzajem wrażliwości. Literatura może być jedynie pamięcią czyli zapisem tego sięgającego pryncypalnie „my”, rozproszonego i przekształcanego w indywidualnych wypowiedziach teraźniejszości, a nasza literatura w oczywisty sposób uczyniła z tej filiacji swój najistotniejszy wyznacznik. Jeśli jednak Quebec ma się stać społeczeństwem opartym – jak wyjaśnia Fernand Dumont – już nie na narodowości w znaczeniu etnicznym, lecz na narodowości w sensie obywatelskim, na *wspólnych racjach*<sup>13</sup>, to jak wyobrazić sobie opartą na „wspólnych racjach” literaturę? Co o tym sądzą pisarze, przeciwko którym występuje mój kolega po piórze? Czy są, jak uważa, obojętni na wspólny świat, na wspólną literaturę? Skądinąd te dwie kwestie nie są bynajmniej zbieżne.

W pewnym sensie mój kolega uznał za niewybaczalne to, że imigrant też nie zapomina o swojej przeszłości. Pomyślałam sobie, że mój kolega pisarz odmawia innym prawa do pojmowania literatury w odmienny sposób, myślenia o niej inaczej, zarzuca im, że nie pojmują jej na sposób etniczny. Postuluje, żeby się choć trochę „zetniyczowali”, żeby stali się członkami naszego klanu

i zaczęli nosić nasze barwy! Jeśli ci pisarze imigranci chcą stać się częścią literatury quebeckiej – zdaje się implicytnie sugerować mój kolega po piórze – to niechaj ją czytają i przyswoją sobie jej treści. To, co zwie się asymilacją, polega na sprawieniu, aby mniejszości etniczne wyrzekły się swojej rodzimej kultury na rzecz zachowań i wartości grupy dominującej. Jej przeciwieństwo nosi nazwę *ethnic revival*. Pomyślałam sobie, że mój kolega domaga się implicytnie od pisarzy imigrantów tego, czego społeczeństwo quebeckie mogłoby domagać się od neo-Quebeczyków<sup>14</sup>: żeby zasymilowali się, zapomnieli skąd pochodzą, kim są. A gdyby tak oni zażądali od nas, żebyśmy to my wyrzekli się naszego *ethnic revival*? Każdy domagałby się od drugiego, żeby zapomniał o swojej przeszłości!

Pisarz, którego teraz przywołam, to artysta w pełnym tego słowa znaczeniu. Osobiście uważam Louis-Ferdinanda Céline'a<sup>15</sup> za obdarzonego jedną z największych wrażliwości, jaką wydały nasze czasy, za wspaniałego artystę. To, że granicząca z geniuszem wrażliwość mogła przez całe życie współzamieszkiwać w Céline'ie z największym politycznym zaślepieniem pozostaje dla mnie tajemnicą natury ludzkiej, faktem, z którego powinniśmy wyciągnąć lekcję. Poczucie, że jednorodność przeszłości jest zagrożona przez imigrację: oto obawa, którą wyraża mój kolega uważając, że zagrożona jest jego literatura. To obawa podobna tej, którą Louis-Ferdinand Céline odczuwał o swój język i kraj w Paryżu lat 1930. Wobec tego rodzaju zagrożenia ludzie obdarzeni największą wrażliwością, w sposób najbardziej wnikliwy odczuwający swą przynależność do wspólnoty i języka, mogą nie dopuszczać do siebie racjonalnych argumentów, pogrążając się w irracjonalnej nienawiści. Nie ma nieistotnych zdarzeń, każdy szczególnie przypadek ma swoje znaczenie.

W idealnym świecie geniuszy literatury, w świecie Nabokova, do którego się teraz odwołuję, wiadomym jest, że „uniwersalna rodzina utalentowanych pisarzy nie zna narodowych barier, podobnie jak uzdolniony czytelnik to uniwersalna figura niepodlegająca prawom czasu i przestrzeni”. Prawdą jest, że kwestie przynależności i tożsamości czy też wizja literatury etnicznej w niewielkim jedynie stopniu dotyczą autentycznej i samotnej kondycji jednostki, która u progu XXI wieku świadomie podejmuje i kontynuuje twórczość literacką. Gdyby literatura quebecka sprowadzała się tylko do poszukiwania odpowiedzi na pytania: „Czym jest literatura narodowa w sytuacji, gdy słowo »narod« zmienia znaczenie i nie oznacza tej samej co przedtem rzeczywistości?”, dawno już przestałabym ją czytać, jak zresztą uczynili niektórzy z moich przyjaciół, wspaniali czytelnicy zniechęceni zaściankowością<sup>16</sup> naszej literatury, albowiem czytelnik cieszy się o wiele większą wolnością niż pisarz.

Nigdy nie przyszłoby mi do głowy, że mogłabym się wziąć za politykę, a przecież publikowanie w Quebecu, czy się tego chce czy nie, pomijając inne

mniej lub bardziej dające się rozwiązać problemy, oznacza również uwikłanie i w ten, pomimo odrazy, jaką wzbudza. Pisarz żyje pomiędzy ludźmi a literatura to przestrzeń wspólna, a zatem polityczna. Niektórzy z „utalentowanych pisarzy”, o których mówi Nabokov, mają bez wątpienia moc ignorowania narodowych barier. Moje gratulacje! Jednak gdyby nie było literatur narodowych, w całym obecnym świecie istniałaby zaledwie garstka pisarzy takich jak Salman Rushdie, Umberto Eco, Vargas Llosa, Alvaro Mutis czy Milan Kundera, w liczbie których, czy ja wiem?, znalazłby się może jeden czy dwaj nasi rodacy. Jest natomiast rzeczą pewną, że nie istniałaby większość żyjących teraz pisarzy. Pisarze ci nie publikowaliby w swoich językach, żaden z nich nie mógłby uprawiać w obszarze swej kultury zawodu pisarza. A gdyby tak było, to rodzi się pytanie, czy istnieliby wówczas Rushdie, Eco, Llosa, Mutis czy Kundera? Być może tak. Może literatura, która jest w chwili obecnej planetarna i światowa, zinternacjonalizowana, obaliła już granice tak, jak podobno stało się niedawno w świecie Internetu. Nie jestem jednak tego pewna.

Po licznych doświadczeniach ze światem wydawców francuskojęzycznych mam natomiast całkowitą pewność, że narodowe bariery, co do których – podobnie jak Nabokov – sądzę, że ich znaczenie w literaturze jest minimalne, istnieją i mają głęboki sens w świecie książki, a przecież literatura jest nierozzerwalnie związana z książką. Czym jest literatura bez nośnika, jakim jest książka? Jako publikujący pisarz zmuszona jestem przyznać, że coś takiego nie istnieje. Przynajmniej na płaszczyźnie wydawniczej pisarz nie może obecnie uniknąć przynależności do literatury narodowej, chyba że przystałby na to, aby literatura podlegała odtąd prawom międzynarodowego rynku wydawniczego, nie zaś kryteriom artystycznym.

W konsekwencji, dla nas pisarzy istotnym jest pytanie, co rozumiemy przez literaturę quebecką i jaką naszym zdaniem powinna być, czy jest do tego stopnia związana z polityczną przyszłością Quebecu, że utraci swoją tożsamość w przypadku gdyby naród quebecki nie uzyskał politycznej niepodległości; co mamy na myśli, gdy mówimy quebecki pisarz? Jak się zapewne domyślicie, mój kolega nie ma wątpliwości, że niepodległość Quebecu sprzyjałaby czy też będzie sprzyjać rozprzestrzenieniu się literatury quebeckiej w międzynarodowym obiegu literackim, za pewnik uważa również, że obecna dwuznaczna sytuacja polityczno-kulturowa Quebecu stanowi przeszkodę w jej międzynarodowym odbiorze. Rozwiązanie miałyby przynieść polityka. Jednakże, podobnie jak nie istnieją intelektualne rozwiązania problemów natury emocjonalnej, nie istnieją również polityczne rozstrzygnięcia problemów literackich. Jak zatem literatura narodowa przystępuje do swojego „odetnicznienia”?

Podobnie jak w każdej istocie ludzkiej, również w pisarzu, poza poczuciem przynależności etnicznej istnieje wiele innych określających go wy-

znaczników. W każdym artyście istnieje przede wszystkim siła całkowicie przeciwstawna do poczucia etnicznej przynależności. Sprawia ona, że artysta odczuwa potrzebę oderwania się od rodzinnej ziemi, od swojej rodziny, od etnicznego wymiaru języka i zerwania wszelkich więzów, by pożeglować gdzie indziej, ku nowemu, ku nieznanemu. Czyż źródeł każdego dzieła sztuki, każdej autentycznej twórczości, od Platona po współczesność, nie powinno się upatrywać w większym stopniu w oderwaniu niż w zakorzenieniu, zwłaszcza teraz, gdy nie ruszając się z miejsca można oderwać się od samej rzeczywistości, nawigując po bezgranicznym oceanie cyberprzestrzeni wirtualnego uniwersum? W tym przypadku nie chodzi rzecz jasna o sztukę, ale o technologiczną możliwość, którą musimy jednak brać pod uwagę. Teraźniejszość – myślałam sobie – pokazuje nam, że w cyberprzestrzeni nie obowiązują już narodowe granice, że nie sposób stosować w niej ziemskie prawo, toteż prawdopodobnie nie ma powodu, żeby zabierać tam z sobą rzecz tak bardzo związaną z kultem ziemi i zmarłych jak etniczna świadomość. Artystą jest ten, kto, jak wędrowcy Baudelaire’a, „lekko niczym balony wznoszące się w niebo” wyrusza w drogę „nie wiedząc dlaczego”, „przed ojczyzną uchodzą[c] zhańbioną”<sup>17</sup>.

Bardziej niż kiedykolwiek przedtem każdy artysta uświadamia sobie, że etniczna tożsamość jest lub wkrótce stanie się reliktem przeszłości i że kult etniczności to nowe opium narodów. Tym samym coraz bardziej możliwy do zrealizowania okazałby się ideał Oświecenia, którego duch z takim trudem przebijał się w naszym kraju<sup>18</sup>. Teraz też, bardziej niż kiedykolwiek, powinniśmy uważnie odczytać słowa Nietzschego: „Ale ojczyzny nie znalazłem nigdzie. Przechodniem jestem w każdym mieście, tułaczem pod każdą bramą. [...] I oto wygnany jestem z ziem ojczystych i macierzystych. I kocham jeszcze tylko ziemię dzieci swoich, tę nie odkrytą, na wielkich rozłogach mórz dalekich. Tej ziemi, tej krainy nakazę żaglom swoim szukać i szukać bez końca”<sup>19</sup>. Szczęśliwi ci filozofowie, co nie znają narodowych granic – myślałam.

Dwie postaci współzamieszkują i wrywają sobie naszą duszę – wyobraziłam sobie wówczas wchodząc w skórę powieściopisarki. Jedna z nich to mierniczy, geometra<sup>20</sup>, druga to nawigator. Geometra to człowiek uwielbiający mierzyć, przywiązujący się do ziemi, człowiek określonego terytorium. Niczym Europejczyk przemierza dziewicze krainy, przestrzenie Ameryki. Powiada: zmierzyłem ten obszar, przewędrowałem go wzdłuż i wszerz, należy do mnie, tędy nie przejdiesz. Geometra tworzy granice. Grodzi, palikuje. Jego księgi katastralne pozwalają dawać w spadku, przekazywać. Ale czy ten, kto przekazuje, nie jest po stronie pisania? Czyż geometra nie opisuje ziemi? Geometra ucłowiecza, cywilizuje krajobraz. Zgłębia tożsamość człowieka i miejsca. Tworzy swoją niszę, zamieszkuje świat i na swój sposób



go kształtuje. Mierzy powierzchnię ziemi na rolniczą modłę, sprowadza nas do naszych agrarnych prapoczątków. Pomyślałam sobie, że cała obecna wizja Quebecu jest dziełem mierniczych-geometrów. Głos geometry powiada: uporządkowaliśmy tę przestrzeń. Wy, którzy przybywacie, by tu zamieszkać, wstąpcie w nasze szeregi. Pochodzimy od francuskich założycieli kraju, posiadamy terytorium i literaturę, których jesteście spadkobiercami i wyłącznymi właścicielami, obdarzonymi historyczną świadomością legalności naszych praw. Pochodzimy ze świata, którego miejsca i granice nazwaliśmy i stworzyliśmy. Jesteśmy narodem: łączy nas wspólne pochodzenie, wspólna przeszłość i wspólny świat.

Jednak współczesny – na przykład kafkowski – geometra, wie, że niczego nie posiada się z mocy pochodzenia. Geometra-pisarz wie, że to, co bliskie, co swojskie, bezustannie się od nas oddala, wymyka i, jeśli pozwolicie mi na aluzję do tytułu jednej z moich powieści, wie również, że jakiś krab sabotuje wytyczone przez niego linie i jego pracę<sup>21</sup>. Terytorium jest już ogrodzone, już do was nie należy, jacyś ludzie byli tu przed wami, jacyś przyszli też po was – odzywa się drugi głos, czyli głos innych. Zawsze przybywać będą owi nawigatorzy, odkrywcy, którzy – jak każdy prawdziwy artysta – wyruszają w nieznanne, żeby znaleźć coś nowego, nomadzi, co nie zniżą się do mierzenia ziemi, ci, co wiedzą – zwłaszcza teraz, gdy cała planeta jest już obmierzona – że ziemia należy do wszystkich. Świat od zarania dziejów i po wsze czasy jest niejednorodny, podobnie jak różnorodne są punkty widzenia. Waszego spadku nie zapisano w żadnym testamencie, albowiem żadne ludzkie pokolenie nie jest w stanie zrozumieć swych poprzedników – powiadają owi nawigatorzy. Bronimy prawa każdego do początku, a prawo do początku nie jest nigdy niczym poza prawem do narodzin, do dalszego życia. To prawo jest wolnością, której nie jest w stanie ograniczyć jakikolwiek spadek, testament czy przodek.

Zarówno za czasów Germaine Guèvremont, jak i dzisiaj, bardzo dobrze jest być Przybyszem<sup>22</sup>. Kiedy zobaczyłam Serbów wykopujących zwłoki swoich zmarłych, pomyślałam, że trzeba być nieufnym wobec kultu ziemi. Nadal utrzymuje się w mocy dawny model, w którym za normalne uważano, że jego formuła została raz na zawsze ustanowiona przez założycieli i że rola nowo przybyłych ogranicza się do bezwarunkowego podporządkowania się zastanym regułom. Formuła ta jest coraz bardziej odczuwana jako źródło ograniczeń w chwili, gdy nasze dzieci stały się już nawigatorami. A ja „miłuję jedynie dzieci moich krainę” – powiada Zaratustra<sup>23</sup>. Jak można nie zauważyć, że niedające się zmierzyć terytoria świata informatycznego, owe horyzonty, które nie wiedzieć gdzie jeszcze zawiodą ludzkość, z pewnością na zawsze zmieniają percepcję tego, co nazywamy Quebeciem, a w konsekwencji także quebecką literaturę? Wkrótce to, co nazywamy Quebeciem, w jakimś sensie

nie będzie już miało nic wspólnego z tym, co nie tak dawno jeszcze Quebeciem nazywał pan Parizeau a ksiądz Casgrain „naszym małym narodem”.

Postać literacka jest zawsze ucieleśnieniem jakiegoś sposobu bycia-w-świecie, toteż geometra czy nawigator są niejako dwoma obliczami naszej tożsamości. Tożsamość zawsze jest czymś złożonym, nigdy jednorodnym, ponieważ tożsamość to przejaw świadomości, ta zaś rozwija się w czasie, który jest mobilny. Pamięć i antycypacja nakładają się na siebie, spierają się i wyrwywają sobie terazniejszość. Prawdopodobnie to właśnie mają na myśli socjologowie, gdy w swym języku stosują pojęcie etnicznej mobilności. Zawsze istnieje stopniowalność przynależności. Pozycja jednostki w łonie tworzących populację grup etnicznych podlega bezustannym przemieszczeniom. Dziecko nie ma nigdy tego samego poczucia przynależności etnicznej co jego rodzice. „My” pana Parizeau nie może zatem być całkowicie tożsame z „my” księdza Casgrain, bowiem tożsamość etniczna jest w tym samym stopniu przejmowana co wytwarzana. Nasza również może się zmieniać. I zmienia się! Jeśli pisarze nie są w stanie wyobrazić sobie świata, w którym coraz mniej zasadnym jest skupianie się na wyrażaniu swej tożsamości i na przynależności etnicznej, to czyż nie jest rzeczą naturalną, że przywódcy państwa i pozostała część populacji również nie są w stanie tego uczynić? Być może pan Parizeau powiedział to, co powiedział, ponieważ pisarze quebeccy piszą to, co piszą? Czy dlatego, że literaturze quebeckiej nie dostaje wyobraźni? Z całą pewnością to na pisarzach i artystach spoczywa zadanie zmiany punktu widzenia, posłużenia się swoją wyobraźnią, a zatem przeprowadzenia dwóch elementarnych operacji, jakich dokonuje powieściopisarz, ponieważ – co zrozumiałe – wolę przemawiać z pozycji mojego zawodu.

Oderwanie się od przeszłości i wyobrażanie sobie przyszłości wymagają w istocie tyle samo, może nawet – powiedziałabym – więcej wyobraźni niż myślenie o tożsamości, gdy się wychodzi od przeszłości, lecz wyobraźnia nie jest cnotą, którą zbyt cenila sobie nasza literatura. Wyobrażanie nie oznacza zresztą po prostu zwrócenia się ku przyszłości. Ktokolwiek któregoś dnia naprawdę spróbował stworzyć to, co zwie się „postacią”, wie, że wyobrażać to zawsze przymuszać się, by pożegłować ku całkiem innemu, to przekraczać granicę. Nie mówię tu może o wyobraźni nadrealistów, lecz o wyobraźni w znaczeniu, jakie nadają jej filozofowie. Wyobrażanie – powiada Kant – jest właściwością rozumu, to zdolność uobecniania tego, co nieobecne, stawiania się na miejscu kogoś całkowicie od nas odmiennego. Tak pojęta wyobraźnia jest właściwością polityczną i moralną. Chodzi nie tyle o myślenie jak inny, o dzielenie bezpośredniości innego, o podszyte fałszem frazesy o utożsamianiu się z innym. Każdy, kto choć raz stworzył „postać” powieściową, wie dobrze, że pierwszą powinnością powieściopisarza jest uszanowanie tajem-

nic swoich postaci, niedokonywanie gwałtu na ich intymności. Chodzi zatem raczej o zdobycie się na wysiłek wyobrażenia sobie, jaką byłaby nasza myśl, gdyby była gdzie indziej. Kant powiada: „wznieść się ponad zmysły do wyższych władz poznawczych”<sup>24</sup>. Wyobraźnia jest przeto tym, co pozwala nam ogarnąć ideę różnorodności, przyjąć wielość perspektyw tworzących wspólną przestrzeń i rozpatrywać innego jako obdarzonego tą samą właściwością wyjścia z siebie, którą zdolny jest zastosować, świat zaś pozwala nam wyobraźnia traktować jako zamieszkały przez świadomości zdolne do zrozumienia punktu widzenia innego. Czyż nie tego właśnie mój kolega po piórze odmawia pisarzom imigrantom? Mój przyjacielu pisarzu – zwróciłam się do niego w myśli – wyobrazasz sobie prawdopodobnie, że pisarze obcego pochodzenia nie potrafią się zasymilować z literaturą quebecką, ponieważ nie jesteś w stanie wyobrazić sobie, jaka byłaby ta literatura w innych uwarunkowaniach, gdyby na przykład była literaturą montrealską, to znaczy gdyby wyobrazić sobie, jak realnie mogłaby wyglądać literatura związana z miastem takim jak Montreal, nie zaś z grupą etniczną czy z historią Franko-Kanadyjczyków. A może głos geometry to po prostu głos prowincji? Może jest tym, co bezustannie przeszkadza nam w przyswojeniu prawdziwej miejskości, w dostosowaniu się do prawdziwie różnorodnego świata, jakim jest miasto?

Literatura powinna być zwierciadłem naszego małego narodu – powiada ksiądz Casgrain. Zgoda, ale czy pomyślał o tym, że najlepszym ze zwierciadeł jest zawsze spojrzenie innego? Weźmy Paryż. Nikt lepiej nie sfotografował tego miasta jak Robert Doisneau, Francuz z dziada pradziada i, jak mi się wydaje, będący uosobieniem geometry. Ale też nikt lepiej nie sfotografował Paryża jak Brassai, Atgel i Kertez, owi imigranci przybyli z całkiem innych tradycji. Stworzyli oni swój obraz tego miasta, bez którego Paryż nie byłby Paryżem. Zatem Paryż to w nierozdzielny sposób zarówno Paryż Doisneau, jak Paryż Kerteza i Brassai. Pomyślałam sobie, że problem nie polega ani na tym, żeby tłumić głos geometry, ani na tym, żeby domagać się od nawigatorów wpisania się do naszych katastrof. Nawigator zrywa cumy, pozostawia daleko za sobą przeszłość, ale uwozi z sobą pamięć. Żeby żeglować, nawigator nie może się obyć bez pracy geometry. Świat złożony z samych nawigatorów byłby pozbawiony sensu.

Choć literatura nie może dać nawigatorowi pewności uczestnictwa we wspólnym świecie, gdyż jest to rola polityki, to przecież literatura może pracować nad tym, aby polityka dała nawigatorowi tę pewność. Oczywiście literatura robi, co zechce. Nikt nie może przeszkodzić ludziom takim jak Louis-Ferdinand Céline w pisaniu arcydzieł, pomimo że ich pozbawiona wsparcia rozumu wyobraźnia dryfuje ku najbardziej destrukcyjnej paranoi. Nikt nie wie, nikt nie jest w stanie powiedzieć, czy byłoby lepiej, czy byłoby moż-

liwe, żeby Louis-Ferdinand Céline był jednostką inną niż tą, którą się stał, i czy wówczas obdarzony byłby tym samym literackim geniuszem. To pytanie bezsensowne, choć od zadania go nie potrafimy się powstrzymać. Jednak wyobraźnia jest właściwością intelektu pozwalającą nam *zrozumieć*, że „my” geometrów, przemawiające z przeszłości chórem do naszego teraźniejszego „my”, obce jest „ja” imigranta i wszystkim „ja” przemawiającym z głębi czasu względem głosu imigranta przeszłego. Gdy pochodzący z innych krajów pisarze tworzą po francusku, mówiąc o „wy” postrzeganych przez siebie za obrazami kraju czy miasta, do którego niedawno przybyli, mówi się, że integrują się z literaturą quebecką taką, jaką ją zastali i że wpisują się w jej logikę. Wszelako jeśli to, czym jest literatura, szanujemy do tego stopnia, że uznajemy także dzieło Louis-Ferdinanda Céline’a, jeśli szanujemy pisarza łącznie z jego skrajnościami, jakim prawem i wedle jakiej logiki moglibyśmy domagać się od jakiegoś pisarza, żeby mówił o nas i na dodatek na nasz sposób? Jeśli mówi o sobie, o swoich zagranicznych korzeniach, o swojej pamięci, o przodkach czy o określającej genezę jego życia pamięci, o kraju pochodzenia, czy wreszcie gdy tworzy postaci, byty-w-świecie, w których świadomości wyznacznik etniczny po prostu już nie występuje, jak to ma miejsce w przypadku całego odłamu powieściopisarstwa naszego południowego sąsiada, gdy jakiś pisarz pisze w sposób niezgodny z tym, który dotychczas uznawaliśmy za typowy dla naszej literatury, to ten pisarz należy do naszej literatury, ponieważ należy do literatury. W przeciwnym przypadku, mój przyjacielu pisarzu, to my nie należymy już do literatury – myślałam sobie. Czyż nie zanadto ciężko nam zamknięcie w jednolitości, w monolocie, w etniczności, w kolektywizmie, to, że nie znajdowaliśmy w sobie wystarczająco dużo siły, żeby wyrwać się z „grozy naszych kolebek”<sup>25</sup>? Wyobraź sobie – przemawiam do niego w myśli – czym byłaby literatura quebecka, gdyby stała się po prostu literaturą, gdyby – nie odrzucając go bynajmniej całkowicie – uwolniła się jednak od balastu swojej etnicznej tożsamości, gdyby stała się naprawdę światem, miejscem, z którego rozchodzą się wszystkie punkty widzenia, miejscem w Ameryce, w którym różnorodność wyraża się po francusku, gdyby stała się trampoliną dla pisarzy takich, jak Sergio Kokis czy Ying Chen! Czyż my pisarze w czasie promocji książek, posiedzeń komitetów nagród literackich, nie stajemy wobec tego samego problemu wyrażającego się pytaniem „jak wspólnie żyć?”, który w innej skali stoi przed całym naszym społeczeństwem? Czy chciałbyś, mój przyjacielu pisarzu, żeby w naszym małym kraju ktoś napisał kiedyś coś na podobieństwo tekstu, który niedawno opublikowano w Rosji po śmierci Josifa Brodskiego?

Oto, co można było przeczytać w podpisanym przez Igora Prelina artykule, który paryski *Le Monde* zamieścił w swoim wydaniu z 1 marca, a mo-

skiewska *Prawda* 8 marca: „W Stanach Zjednoczonych zmarł Josif Brodski. [...] Zdumiało mnie, że media ochrzciły Josifa Brodskiego ‘wielkim poetą rosyjskim’. Zadałem więc sobie pytanie: jakim prawem? Mogę się mylić, wydaje mi się jednak, że aby nosić to miano, nie wystarczy być laureatem Nagrody Nobla. Wiadomo przecież, że poeta jest w Rosji kimś więcej niż poetą! Czy Brodski zasłużył sobie na ten tytuł? Czy w swoich wierszach sławił Rosję lub może wyrażał się dobrze o narodzie rosyjskim? Niczego takiego sobie nie przypominam... Puszkin i Jesienin opiewali Rosję i naród rosyjski, dlatego też nazywa się ich ‘wielkimi poetami rosyjskimi’. W najlepszym wypadku Brodskiego określić można jako ‘poetę tworzącego po rosyjsku’ a i to nie bez zastrzeżeń, ponieważ w ostatnich latach coraz więcej pisał po angielsku. Na dodatek pochowano go nie w Sankt-Petersburgu, lecz w Wenecji. To co z niego za ‘Rosjanin’? Być może lepiej byłoby określić Brodskiego jako ‘wielkiego poetę żydowskiego’. Czyż on sam nie powiedział: ‘Jestem w stu procentach Żydem. Nie można być bardziej Żydem niż ja’. Żydzi nie będą mieli żadnych obiekcji. Tym bardziej Rosjanie”.

Ileż w tym małostkowości, obrzydliwej i zatrwającej małostkowości! Wybaczcie mi, mam nadzieję, że zwróciłam waszą uwagę na rzeczywistość tak mało godną wielkości sztuki, że posłużyłam się starą, bardzo starą materią. Wiecie wszak, że powieść wymaga wydobycia na powierzchnię dobrych uczuć, ale też zmusza do badania pulsu społeczeństw, zwłaszcza gdy przejawiają skłonność do wpatrywania się w lusterko wsteczne.

Jako prosta obywatelka pragnę jednak, by udało nam się – jeśli jeszcze nie jest za późno – uniknąć syndromu *Prawdy*.

z francuskiego przełożył Krzysztof Jarosz

## Przypisy:

<sup>1</sup> Podstawą tłumaczenia jest tekst w brzmieniu, w jakim ukazał się w zbiorze esejów Monique LaRue *De fil en aiguille*, Boréal, Collection „Papiers collés”, Montréal 2007, s. 47–64. Na jego publikację zgodę wyraziło wydawnictwo Éditions du Boréal. Pierwotnie esej został opublikowany jako osobna broszurka przez wydawnictwo Fides w serii „Les grandes conférences” (Montréal 1996). Przyp. tłum.

<sup>2</sup> Terminem „transkultura” określa się w Quebecu zjawiska związane z wielokulturowością. W Kanadzie angielskojęzycznej zjawisko to nosi nazwę „multiculturalism”. Przyp. tłum.

<sup>3</sup> Po przegranym w 1995 drugim referendum w sprawie oderwania się prowincji od reszty Kanady, premier Quebecu Jacques Parizeau powiedział, że wybory zostały przez zwolenników niepodległości przegrane z powodu „pieniędzy i głosów mniejszości etnicznych”. Przyp. tłum.

<sup>4</sup> Polskie słowniki podają, że od nazwy własnej „Québec” nie tworzy się przymiotników, jednak trudno się do tego pravidła stosować w tekście, gdzie trzeba kilkakrotnie odwoływać się do nazwy mieszkańców kraju, o którym się mówi. „Quebekczyk” to zatem tutaj odpowiednik „le Québécois” (mieszkaniec Quebecu). Nazwę tę zaczęto stosować w połowie lat 1960, zastępując nią określenie *le Canadien-français*, które oddaję poniżej jako „Franco-Kanadyjczyk”. Nazwa ta pojawiła się w XIX wieku dla odróżnienia od angielskojęzycznych mieszkańców Kanady. Od początków francuskiego osadnictwa w Kanadzie, koloniści z Francji nazywali siebie Kanadyjczykami (*les Canadiens*), natomiast angielskojęzycznych mieszkańców Nowej Anglii, a po podboju Nowej Francji także lojalistów, którzy nie uznając niepodległości Stanów Zjednoczonych przenieśli się na tereny Kanady, zwali Anglikami (*les Anglais*). Termin „Anglicy” pojawia się do tej pory z zabarwieniem negatywnym, gdy chodzi o przeciwstawienie Quebecczyka (Franco-Kanadyjczyka, Kanadyjczyka) angielskojęzycznemu obcemu, dla podkreślenia, że ten ostatni jest w porównaniu z potomkami francuskich kolonistów elementem napływowym. Przyp. tłum.

<sup>5</sup> Aluzja do piosenki Claude’a Gauthier (ur. 1939) *Le grand six pieds* o mocarnym olbrzymim drwalu mierzącym sześć stóp, pracującym dla «Anglików», ale drwiącym sobie z nich i z klechów. Przyp. tłum.

<sup>6</sup> Autorka używa terminu „*de souche*” oznaczającego „pień”, „szczep (np. winorośli”, „przodka”, „protoplastę”, używanego na określenie kogoś, kto jest miejscowy od pokoleń. Przyp. tłum.

<sup>7</sup> Sergio Kokis (ur. 1944 w Rio de Janeiro). Mieszkający w Quebecu i tworzący po francusku powieściopisarz pochodzenia lotewsko-brazylijskiego, autor kilkunastu powieści. Jego pierwsza nostalgiczna powieść o dzieciństwie w Rio lat pięćdziesiątych XX wieku przeplatana refleksjami o sytuacji artysty-imiigranta *Les Pavillons de miroirs* (1994) została obsypana nagrodami. Kokis nie uważa się za pisarza quebeckiego czy kanadyjskiego, lecz za mieszkającego w Quebecu malarza i powieściopisarza, który z wielu języków, w których mógł tworzyć, wybrał francuski. Po polsku ukazała się jego powieść *Mistrz gry* (Wydawnictwo Książnica, Katowice 2007, przełożył Krzysztof Jarosz). Przyp. tłum.

<sup>8</sup> Ying Chen (ur. 1961 w Szanghaju). Od 1989 mieszka w Quebecu, gdzie przyjechała studiować literaturę francuską na Uniwersytecie McGill. Autorka kilku powieści napisanych po francusku, ale mówiących głównie o Chinach lub Chińczykach. Przyp. tłum.

<sup>9</sup> David Homel (ur. 1952 w Nowym Jorku). Mieszkał w Europie, potem w Toronto, by wreszcie osiąść w Montrealu. Powieściopisarz wierny tradycji amerykańskiej powieści społeczno-politycznej, nagradzany tłumacz, publicysta. Przyp. tłum.

<sup>10</sup> Mówiąc o literaturze quebeckiej, Autorka używa tu ironicznie trudnego do przełożenia terminu „*distinct(e)*”, co znaczy „odrębny”, „nie dający się sprowadzić do”, „nieredukowalny do”, „odmienny”, nawiązującego do politycznej terminologii quebeckiej mówiącej o francuskojęzycznym społeczeństwie jako o „odrębnym” (w domyśle: od angielskojęzycznej społeczności innych prowincji Kanady). Termin „*distinct*” pojawia się w sporze Quebecu z angielskojęzycznymi prowincjami Kanady dla podkreślenia wyjątkowości, odrębności kulturowej tej francuskojęzycznej prowincji. Przyp. tłum.

<sup>11</sup> *Maria Chapdelaine*. Powieść francuskiego pisarza Louis’a Hémona (1880–1913), który po pobycie w Anglii, wyemigrował do Kanady, gdzie zatrudnił się na kilka miesięcy jako robotnik rolny na farmie pewnego Franco-Kanadyjczyka nad brzegami Jeziora Świętego Jana.

Wydana po tragicznej śmierci autora, powieść zyskała niezwykłą popularność: jej nakłady w wielu językach szły w miliony, doczekała się też kilku ekranizacji. Tytułowa bohaterka otoczona jest trzema adoratorami, których nazwiska i biografie są silnie zalegoryzowane. Pierwszy z nich to François Paradis, traper i włóczęga, drugi to Lorenzo Surprenant, przedstawiciel licznych Franko-Kanadyjczyków, którzy od końca XIX wieku emigrowali do USA, trzeci to niepozorny farmer Eutrope Gagnon. Po śmierci swojego ukochanego François, posłuszna „głosowi kraju”, postanawia wyjść za mąż za Eutrope’a (*eu-tropos*). Swoją drogą, choć LaRue nie wspomina o tym, być może dlatego, że analogia to niebezpośrednia, Hémon jako pierwszy w literackiej transpozycji ukazuje dwoistą naturę Franko-Kanadyjczyków: „nawigatora” (w tym sensie, że włóczęgi, trapera) François Paradis i „geometry” Eutrope’a Gagnon (farmera, posiadacza gruntu, który uprawia). Powieść spotkała się z nieufnym przyjęciem Franko-Kanadyjczyków, którzy nie byli do końca pewni, czy ich obraz jest w oczach autora pozytywny czy ironiczny. Pomnik Hémona, który wystawiono w Péribonka, miejscu, gdzie umieścił akcję *Marii Chapdelaine*, miejscowi wrzucili najpierw do wody. Przyp. tłum.

<sup>12</sup> Książd Henri-Raymond Casgrain (1831–1904). Wydaje czasopisma *Les Soirées canadiennes* i *Le Foyer canadien*. W swoim czasie szara eminencja franko-kanadyjskiej literatury, której – zgodnie ze swym duchownym powołaniem – z powodzeniem usiłował nadać kształt religijny a przy tym nacjonalistyczny i siłą rzeczy etniczny, co w ówczesnej sytuacji, gdy pomijając autochtonów i nieliczne europejskie mniejszości narodowe, ludność prowincji składała się zasadniczo z „Anglików” i Franko-Kanadyjczyków, było w dużym stopniu oczywiste. Przyp. tłum.

<sup>13</sup> Odwołanie do tytułu i oczywiście też treści jednego z najważniejszych dzieł wielkiego socjologa quebeckiego Fernanda Dumonta (1922–1997) *Raisons communes*, Éditions du Boréal, Montréal 1995. Przyp. tłum.

<sup>14</sup> Neo-Quebeczykami (les Néo-Québécois) nazywa się niedawno osiedlonych w Quebecu imigrantów a szerzej, choć niezbyt precyzyjnie, imigrantów należących zwłaszcza do „widocznych mniejszości” (*minorités visibles*) wyraźnie odróżniających się swym kolorem skóry i bagażem kulturowym od potomków francuskich osadników. Przyp. tłum.

<sup>15</sup> Louis-Ferdinand Céline (właśc. Louis-Ferdinand Destouches, 1894–1961). Lekarz, powieściopisarz i eseista francuski. Przez wielu uważany za jednego z największych XX-wiecznych pisarzy francuskich, głównie z powodu nobilitacji argot, z którego tworzy język swoich utworów, a jednocześnie – w drugiej połowie lat 1930 autor antysemitycznych pamfletów, a za czasów niemieckiej okupacji Francji w latach 1940–1945 – kolaborant. Tu przykład genialnego twórcy, którego poglądy zasługują na potępienie moralne. Przyp. tłum.

<sup>16</sup> LaRue używa tu terminu „frilosité”, czyli wrażliwość na zimno, będącego eufemistycznym określeniem zamykania się w sobie czy wręcz ksenofobii, który przekładam jako zaściankowość. Przyp. tłum.

<sup>17</sup> Charles Baudelaire, *Kwiaty zła*, pod redakcją Marii Leśniewskiej i Jerzego Brzozowskiego, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1990, s. 335. Fragmenty pochodzą z wiersza *Podróż* w przekładzie Marii Leśniewskiej. W pełnym brzmieniu odnośne strofy brzmią następująco: „Lecz prawdziwi wędrowcy jadą od niechcienia, / Lekko niczym balony wznoszące się w niebo, / Posłuszni wyrokowi swego przeznaczenia, / Zawsze wołają: „W drogę!”, nie wiedząc dlaczego”. oraz: „Jedni z nas przed ojczyzną uchodzą zhańbiona, / Przed grozą swej kolebki. Są tacy szczęściarze, / Co nim w oczach jedynych na zawsze utoną, / Zdążą umknąć przed Cyrce o trującym czarze”. Przyp. tłum.

<sup>18</sup> Nowa Francja zasiedlona była przez katolickich francuskich chłopów. Po podboju kolonii przez Anglików w 1759 w Kanadzie francuskiej zakonserwował się katolicyzm i rojalizm, nawet jeśli ten ostatni oznaczał tylko nostalgię za utraconą łącznością z krajem przodków. Tymczasem od 1789 Francja stała się synonimem rewolucyjności, demokracji i laickości, których wyrazem była oświeceniowa myśl francuska. Stąd wśród nielicznych elit franko-kanadyjskich wyraźna pod koniec XVIII i w ciągu całego XIX wieku niechęć do asymilacji idei Oświecenia, skądinąd energicznie podsycana przez wierny koronie brytyjskiej ultramontański kanadyjski Kościół. Przep. tłum.

<sup>19</sup> Fryderyk Nietzsche *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo* (Przełożył Waclaw Berent), Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 109. Przep. tłum.

<sup>20</sup> LaRue używa terminu „geometra” w dawnym znaczeniu „mierniczego”, „jeometry”. Przep. tłum.

<sup>21</sup> Aluzja do powieści LaRue *La démarche du crabe* (Boréal, Montréal 1995), w której główny bohater cofając się w czasie jak krab usiłuje dotrzeć do ukrytego sensu wydarzeń ze swej osobistej i rodzinnej przeszłości, co prowadzi go do przewartościowania swojej dotychczasowej wizji świata. Przep. tłum.

<sup>22</sup> Germaine Guèvremont (1893–1968). Pisarka franko-kanadyjska. Jej powieść *Le Survenant* z 1945 jest uważana za ostatnie osiągnięcie „powieści o ziemi”, czyli utworów opiewających życie franko-kanadyjskich farmerów. Jednocześnie w tej powieści pojawia się tytułowa postać „Przybysza”, obieżyświata, który wprawdzie zatrudnia się jako parobek u zamożnych rolników, ale wnosi w życie osady powiew dalekiego świata. Przep. tłum.

<sup>23</sup> Friedrich Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra*, przełożył Grzegorz Sowiński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 122. Przep. tłum.

<sup>24</sup> Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądenia*, PIW, Warszawa 1986. Przełożył oraz opatrzył przedmową i przypisami Jerzy Gałeczki. Tłumaczenie przejrzał Adam Landman, s. 209. Cytowane w przekładzie polskim zdanie nie pozwala na zrozumienie myśli autorki i Kanta. Owe „wyższe władze umysłowe” to, jak tłumaczy Kant w następnym akapicie, *sensus communis*, przez który „należy [...] rozumieć ideę zmysłu wspólnego, tzn. taką władzę wydawania o czymś sądów, która w swej refleksji uwzględnia w myślach (*a priori*) sposób przedstawiania właściwy też każdemu innemu człowiekowi, by przez to niejako skonfrontować swój sąd z całym rozumem ludzkim i uniknąć dzięki temu złudzeń [wypływających] z subiektywnych warunków indywidualnych, które mogą łatwo być uważane za obiektywne i wyrzecz ujemny wpływ na sąd” (ss. 209–210). Przep. tłum.

<sup>25</sup> Konsultowana przez tłumacza Autorka oświadczyła, że nawiązuje tu do przytaczanego wyżej określenia Baudelaire’a „groza swej kulebki”. Nie zaprzecza jednak – choć nie to było jej świadomą intencją – że w tym kontekście można je – jak uczynił odruchowo tłumacz – zrozumieć także jako aluzję do tzw. zemsty kołysek, czyli sloganu quebeckiego mówiącego, że niesłychana rozrodność tego konserwującego swe wartości ludu w okresie od 1760 po lata 1960 była rewanżem za podbój i antidotum na angielską dominację polityczno-ekonomiczną. W tym okresie liczba francuskojęzycznej ludności prowincji wzrosła z 65 tysięcy do 6,5 miliona osób. „Zemsta kołysek” była jednocześnie w jakiejś mierze skutkiem nawoływań kleru sprawującego w tym okresie w Quebecu rząd dusz, a więc była to niejako rozrodność w imię pomnożenia jednolitego potencjału etnicznego. Przep. tłum.



## Od rodzimych sosen do diasporycznych gęsi<sup>1</sup>: umiejscawianie kultury, tworzenie dziedzictwa kulturowego, poszukiwanie/ lokalizacja tożsamości w transnarodowej Kanadzie

### Wstęp

Wiemy czyja to wina. Ukochanej Grupy Siedmiu<sup>2</sup> i ich wszystkich sympatyków razem wziętych! Pomyślcie o obrazie *A September Gale* (1921) Arthura Lismera, jego *Pine Tree and Rocks* (1921) czy też *Bright Land* (1938). Potem mamy *Terre Sauvage* (1913), A.Y. Jacksona, *Winter Sunrise* (1918) Lawrena Harris i *The Jack Pine* (1916–1917) Toma Thomsona. I, oczywiście, *White Pine* (około 1917) A.J. Cassona i *Squally Weather, Georgian Bay* (1920) F.H. Varley'a stały się ikonicznymi interpretacjami typowej fascynacji Kanadyjczyków nordyckością, odosobnieniem, i Przyrodą<sup>3</sup>. To znaczy, doświadczenie Kanady w tworzeniu kultury narodowej opiera się w znacznej mierze na „drzewiastym” modelu, który podkreśla ukorzenie w miejscu i zasadniczo sztywną metanarrację bohaterskiego przetrwania w obliczu przeciwności losu.

Jednak biorąc pod uwagę współczesne prawdy dotyczące doświadczenia przez Kanadę tożsamości diasporycznych, różnorodności pod względem etnicznym, i międzynarodowych oraz wielonarodowościowych powiązań, metafora drzew jest zbyt statyczna i stacjonarna dla oddania dynamiki współczesnych postnacionalistycznych państw. To dlatego Erin Manning woli mobilny model o strukturze kłącza zamiast modelu „drzewiastego”, aby podważać i obalać sprowadzające do esencji kanadyjskie opisy integralności terytorialnej i homologicznej tożsamości<sup>4</sup>. W jej poszukiwaniach metafor jako „transgresyjnych alternatyw”, zakorzenione „terytorializacje, których charakter i rozwój porównać można do kształtu i rozrostu drzew” zastępowane są przez „słownictwo kłącza, które podważa pojęcia tożsamości i terytorium za sprawą bezkompromisowości w przenikaniu poza obręby granic i ideologii”<sup>5</sup>. Jednak nawet dynamiczne kłącza są zbyt mocno ugruntowane jak na moje szczególne podejście do tego problemu. I właśnie tu pasują ikoniczne gęsi, o których mowa w tytule: jako metafora spotkania Kanady z, i jej przystosowania do wywrotowych wyzwań, powodowanych przez takie czynniki jak mobilność, kosmopolityzm, i hybrydowość. To właśnie one umożliwiają

mi manipulację, w sensie gry czy zabawy, niektórymi z głównych składników „geografii tożsamości”.

Główną tezę tego artykułu jest kwestionowanie, podawanie w wątpliwość introspekcyjnych, romantycznych, izolacjonistycznych, nostalgicznych poglądów dotyczących społeczeństwa i państwa narodowego za sprawą wpływów ekonomicznych, kulturowych, demograficznych, i technologicznych globalizmu i kosmopolityzmu, które stało się popularną taktyką zarówno w Kanadzie, jak i innych państwach. Ten stan rzeczy powoduje reakcję: integrację elementów miejscowych i globalnych – „glokalizację” w odpowiedzi na globalizację; powab tego, co lokalne, swojskie i znajome jako reakcja na egzotykę kosmopolitycznego hybrydycznego świata<sup>6</sup>. Dla niektórych osób owe opiewanie swojskości i specyficzności kultury jest niezbędne dla pielęgnowania ustroju państwowego i spójności społecznej przez pozostawianie „zakotwiczonim w jednym miejscu na zmieniającym się globalnym świecie”<sup>7</sup>.

Problem stanowi, oczywiście, to, że te inicjatywy zwiększenia uczestnictwa w doznaniu kultury i dziedzictwa narodowego oraz ich upamiętnienia mają miejsce w coraz bardziej dynamicznym zróżnicowanym świecie. Często, przyjęte tropy pamięciowe wiążą się z minionymi wartościami i normami, które wciąż postrzegane są jako ikoniczne, chociaż nie mają one już związku z kształtującymi się nowymi wartościami poszukującymi nowych form wyrazu. Co więcej, egzystencjalne granice i krańce Kanady odzwierciedlają społeczeństwo, w którym liberalna wielokulturowość przeobraża się w synkretyczny pluralizm.

W proponowanej tu analizie tego problemu kładę szczególny nacisk na rozumienie Kanady nie jako „państwa narodowego” czy „narodu upaństwowionego”, lecz jako „państwa znajdującego się w procesie unarodowienia”. Podczas gdy dwie poprzednie kategorie sugerują pewne poczucie zdobytej spójności, termin „państwo znajdujące się w procesie unarodowienia” ma oddawać poczucie trwającego uczestnictwa państwa w przedsięwzięciach związanych z kształtowaniem tożsamości. W tym celu można rozróżnić przynajmniej trzy wzory formacji kulturowej: monolityczny nacjonalizm państwowy; wielokulturowy projekt państwowy; i hybrydyczny, i kosmopolityczny postnacjonalizm lub późny nacjonalizm, przekształcający się w społeczeństwa wielonarodowościowe. W przypadku wszystkich trzech kategorii, natywistyczne podstawy tożsamości lokalnej zmagają się z siłami zewnętrznymi brytyjskiego imperializmu, amerykańskiego kontynentalizmu, globalnego multilateralizmu oraz, coraz częściej, kosmopolityzmu. Tak więc, bieżące strategie kształtowania tożsamości muszą uwzględnić hybrydyczność, która jest promowana przez stale rosnącą ludność diasporyczną, oraz muszą one uwzględnić tę hybrydyczność w taki sposób, w jaki jest ona wyrażana w „swojskich, rodzimych miejscach”, doznających bujnych kontaktów wielonarodowościowych lub międzynarodowych.

Sprawą istotną w zgłębianiu tych kwestii jest potrzeba zrozumienia sposobu, w który narzucone odgórnie wyrażenia dziedzictwa kulturowego i systemowe uczestnictwo społeczeństwa w tymże dziedzictwie wchodzą z sobą w interakcję w określonych miejscach. To właśnie w tych miejscach powinniśmy badać tory, którymi podąża uczestnictwo w zbiorowym rozumieniu tego, kim byliśmy, jesteśmy i powinniśmy być. To znaczy, powinniśmy skoncentrować się na wpływie miejsca w tej zależności kształtowania tożsamości na szczeblu krajowym, regionalnym i lokalnym:

1. poparcie dla wpływu symbolicznego miejsca w kształtowaniu tożsamości;
2. analiza istoty i roli interwencji państwa w formowaniu tożsamości;
3. rola komodyfikacji miejsca sektora prywatnego w publicznym kontakcie z dziedzictwem kulturowym i różnicą poprzez turystykę<sup>8</sup>;
4. obowiązki Kanady wobec globalizującego się świata, rosnącej wewnętrznej różnorodności, i wielonarodowościowych powiązań<sup>9</sup>.

## Uzasadnienie argumentu: znajdowanie odpowiedniego miejsca

Istniejące kultury i tożsamości nie mają sensu, jeżeli nie są rozpatrywane w kontekście miejsca, w którym są rozumiane, jako ćwiczenie „kartografii kulturowej”, gdy ma się do dyspozycji szeroki wachlarz skal. Chodzi tu wyłącznie o znaczenie miejsca. Przestrzeń to pojęcie neutralne, określane przez obiektywne współrzędne i kryteria; „miejsce”, natomiast, to pojęcie budzące emocje, przeżywane w sposób emocjonalny i określane w sposób subiektywny. To znaczy, ludzie tworzą miejsca, a także czerpią z nich swoją tożsamość. Gospodarstwa, pola, ulice i dzielnice, budynki w stylu regionalnym i instytucjonalne gmachy, parki, pomniki, piosenki i opowieści, wszystko to stanowi wyraz działalności społeczeństwa w *przestrzeni*, która jest za ich sprawą przekształcana w *miejsce*. Są to szczególne współrzędne tożsamości i przynależności we wzajemnym związku pomiędzy ludźmi a zamieszkiwanymi przez nich miejscami. Nasza samowiedza rozwija się w kontekście „miejsc-światów”<sup>10</sup>, które są widzialne i namacalne, dające się wyobrazić i doświadczyć oraz umożliwiające umiejscowienie i naniesienie na mapę<sup>11</sup>.

Kontynuując w duchu Gillian Rose, której zdaniem „miejsca są przepelnione znaczeniem i uczuciem”<sup>12</sup>, Hague oświadcza, że „miejsce jest przestrzenią geograficzną, którą określają znaczenia, uczucia i historie, a nie zbiór współrzędnych”<sup>13</sup>. Ci, którzy próbują oddać charakter tej tożsamości, często uciekają się do takich terminów jak „osobowość” lub „charakter” miejsca, *duch miejsca* (ang.

*genius loci*), na który składają się ukryte cechy charakterystyczne stanowiące właściwą indywidualność miejsca<sup>14</sup>. „Indywidualności miejsc” są kształtowane przez osobiste uczucia, znaczenia, doświadczenia, wspomnienia i czyny, które są „przefiltrowywane przez struktury społeczne i promowane przez uspołecznienie”<sup>15</sup>. To znaczy, obiektywna geometria przestrzeni zostaje przekształcona w miejsca budzące emocje za sprawą *życia* w miejscu, *uczenia się go na pamięć*, *bycia narratorem* miejsca, i *tworzenia* „symbolicznych krajobrazów”. Te właśnie aspekty są zasadniczymi elementami „geografii tożsamości”.

## Żywe miejsca

To poprzez ewoluujące związki społeczne, zrytualizowane zwyczaje i zwykłe dokonania życia codziennego przestrzenie nabierają znaczenia, odzwierciedlają wartości społeczne i polityczne, i przekształcają się w żywe miejsca. Podczas gdy miejsca służą jako scenaria dla strony praktycznej reprodukcji społecznej i ekonomicznej, nabierają one także znaczenia symbolicznego. *Lebenswelt*<sup>16</sup> jakiegokolwiek społeczeństwa to złożony produkt działalności społeczno-ekonomicznej, znaczenia kulturowego, i konwencjonalizacji myślenia. W tenże sposób, trzeba również skierować uwagę na ewolucję miejsc jako „zamieszkiwanych” i funkcjonujących miejsc akcji stających się miejscami zrytualizowanych interakcji z przyrodą i społeczeństwem: miejsca są *wyrazami znaczeń* „tworzonych w punkcie, w którym zbiegają się rozmaite wspomnienia, pragnienia, relacje, napisy i materialne zastosowania”<sup>17</sup>.

Wynika z tego, że znaczenie miejsca jest funkcją codziennych zwyczajów życia, rytuałów, którym nadany został formalny charakter, i niepowtarzalnych kontrapunktowych wydarzeń.

Jak to ujmuje Angela Martin, „tożsamość jest kształtowana i stale wzmacniana przez specyficzny sposób postępowania w obrębie kulturowo określanych przestrzeni” i będące wynikiem „poczucie miejsca” jest „składnikiem tożsamości i psychicznego życia wewnętrznego”, który „przenika ludzkie obyczaje i prowadzi do specyficznych wyrazów miejsca”<sup>18</sup>. W szczególności, miejsca są scenami, na których zrutylnizowana działalność reprodukcji społecznej i ekonomicznej jest odgrywana w obrębie grupy, z innymi grupami, rządem i innymi instytucjami. Poprzez zrutylnizowane życie w poszczególnych miejscach, abstrakcja przestrzeni przekształcona zostaje w społeczną i psychiczną geografie, która jest głęboko przyswojona przez ludzką tożsamość. W ten sposób, z czasem, te „miejsca-biografie”<sup>19</sup> są „kształtowane, używane i przekształcane zależnie od praktyk społecznych”<sup>20</sup>. To znaczy, *abstrakcyjna przestrzeń* zostaje przemieniona w *konkretne miejsce* za sprawą procesów, poprzez

które ludzie tworzą sfery społeczne i materialne, *żyjąc w nich*. Poczucie przynależności do danego miejsca jest wynikiem tego, że „czujemy się swobodnie bądź jak w domu, ponieważ część tego jak się określamy jest symbolizowana przez pewne właściwości tego miejsca”<sup>21</sup>.

Jednak wynikiem ludzkich działań w tych umiejscowionych doświadczeniach może być niekiedy bliska identyfikacja z nimi, ambiwalencja względem nich, a niekiedy wyobcowanie z nich. Podczas gdy jest to najlepiej rozumiane jako „miejsca dystopijne” przemocy i tragedii<sup>22</sup>, negatywne „obrazy miejsc”<sup>23</sup> mogą zostać wytworzone przez homogenizujące, centralizujące, i wyobcowujące wpływy zakrojonych na szeroką skalę rządów i zglobalizowanych gospodarek krajowych<sup>24</sup>. Często skutkiem tej sytuacji jest ograniczenie cech wyróżniających dane miejsce i powielanie zglobalizowanych form, które sprawiają, że społeczeństwa są pozbawione miejsca i jakiegokolwiek punktu zaczepienia w przestrzeni. Nic więc dziwnego, że wiele miejsc opiewa wszystko to, co lokalne i odrębne w odróżnieniu od tychże homogenizujących wpływów, w celu zapewnienia trwałych i prężnie prosperujących społeczeństw.

## Zapamiętywanie miejsc<sup>25</sup>

Sposób, w który pamiętamy jako jednostki, grupy społeczne lub narodowe zbiorowości uzależniony jest od przestrzennych i czasowych punktów odniesienia, które pełnią funkcję mnemonicznego systemu miejsc ułatwiających pamięć<sup>26</sup>. To znaczy, zapamiętywanie (udaremnianie zapomnienia) to także akt „ponownego ustanawiania” (jako proces ponownego tworzenia czasowo ułożonych warstwami elementów stanowiących zasadnicze składniki naszych złożonych tożsamości). Taka właśnie energia społeczna zostaje skierowana na „wystudiowane konstruowanie czasu i przestrzeni”, by ustanowić „geografię psychiczną”, w której „przeszłość jest nanoszona na naszą mentalną mapę według jej najbardziej niezapomnianych miejsc”<sup>27</sup>. Związek naszych wyobrażeń przeszłości z konkretnymi „miejscami pamięci” pozwala na materializację i reifikację abstrakcyjnych konwencji społecznych w codziennym dyskursie społecznym<sup>28</sup>. W ten sposób, miejsca bogate w historię stanowią pamiątkowe krajobrazy składające się z „punktów orientacyjnych” dostarczających współrzędnych przestrzennych i czasowych dla zapamiętywania: czyli, szeroki wachlarz „konkretnych liczb, dat, i okresów czasu, które nabierają niezwyklego znaczenia”. „Punkty orientacyjne” Halbwachsa sugerują porównanie z *lieux de memoire* („miejsca pamięci”) Pierre’a Nory i wizją „krajobrazów pamięci” Nuttalla<sup>29</sup>. Co ciekawe, Peter Ackroyd w swoim studium na temat wyimagi-

nowanego konstrukt, „Albion”, nawiązuje do „imperatywu terytorialnego” jako „sposobu, w który pobliski rejon może mieć wpływ na wszystkich tych, którzy go zamieszkują”<sup>30</sup>. Przechodzi do tematu „sensu miejsca”, w którym „prostota minionego sposobu użycia i minionych tradycji, która nie traci na aktualności pomimo upływu czasu uświęca pewien skrawek ziemi” i ogłasza, że „wiele zawdzięczamy ziemi, na której mieszkamy”, gdyż jest ona „pejzażem” i „krajobrazem sennych marzeń”, które to pielęgnują „poczucie nostalgii i przynależności”. Takie uhistorycznione przestrzenie/miejsca zakotwiczą czas i tworzą miejsca, w których kultury znajdują znaczenie.

Trzeba jednak podkreślić, że te wspomnienia, napisy, pejzaże senne nie są zaledwie usytuowane w miejscach jak gdyby geografia była tylko sceną dla odgrywania historii: raczej, geografia i historia są ściśle z sobą powiązane. Pojęcie „chronotopu” Michaiła Bachtina, które przemawia za tym, że czas może być skoncentrowany geograficznie: interpretacja czasu i przestrzeni, zdaje się dawać temu najlepszy wyraz. Pojęcie to jest ważne dla mojej analizy, gdyż państwa są często wyobrażane w sieci przestrzeni i czasu. Ich odmienność pochodzi od usytuowania w obrębie konkretnych granic geograficznych i jest umiejscowiona w obrębie specyficznej historii. Szczególne znaczenie ma tu „idylliczny chronotop” Bachtina, oparty na immanencji „czasu folklorystycznego”<sup>31</sup>. Ludzie wyobrażani są jako zakorzenieni w ziemi, z której pochodzą, w dalekiej przeszłości będącej podstawą kształtowania świadomości i nieprzemijającej „teraźniejszości-przyszłości”. Idylla ta jest wyrażana w szczególnym związku czasu i przestrzeni: organicznym zaszczepianiu życia na dobrze znanym terenie, które to jest procesem nieodłącznym od wiekowego zakorzeniania pokoleń na tym terenie. Za sprawą takowej idylli, ludzie i miejsce są jednoczone na przestrzeni czasów. Dla Anthony’ego Smitha to połączenie powszechnej mitologii, symbolu, wartości i pamięci ojczyzny z granicami państwa przyczynia się do „terytorializacji pamięci”<sup>32</sup>.

Rzecz w tym, że gdy państwa znajdujące się w procesie unarodowienia angażują się w szczegółowy opis i opracowanie wspomnień zbiorowych na użytek domniemanej tożsamości zbiorowej, proces ten staje się wiecznym projektem. Prastare prawdy i początki niepamiętnych czasów są przerabiane na nowe wersje poprzez proces zapamiętywania przeszłości w teraźniejszości<sup>33</sup>. To znaczy, tożsamości są nieustannie ustanawiane na nowo według potrzeb teraźniejszości, poprzez selektywne przywłaszczenie, manipulację, a nawet pełną polotu inwencję: celem zawsze jest pewne ideologicznie umotywowane poczucie upragnionej przyszłości.

W tym upolitycznieniu pamięci, przeszłość nie jest *zachowywana*, lecz społecznie *konstruowana* przez jej re-prezentację w takich maszynach pamięci jak archiwa, muzea, kroniki narodowe, programy nauczania, pomniki

i wystawy publiczne. Również, święta państwowe, wydarzenia polityczne na wielką skalę, wydarzenia sportowe, i rytuały przejścia ludzi znaczących i popularnych także są sposobnościami wyrażenia solidarności narodowej ukształtowanej i uwarunkowanej przez dane państwo.

## Relacjonowanie miejsc

Historie *mają miejsce* w określonych sceneriach: historie również *tworzą* miejsca. Ludzie wiedzą kim „są za sprawą historii, które opowiadają o sobie i innych”, a ich „teksty narracyjne” „stanowią główne dokumenty ekspresywności kulturowej”<sup>34</sup>. Jednostki, zbiorowości, i państwa znajdujące się w procesie unarodowienia ustawicznie odtwarzają się poprzez ponowne negocjowanie historii, pamięci, i tożsamości pod względem fundamentalnych mitów, świętych miejsc, i personifikację przyjętych cech narodowych. Jak sugeruje prowokacyjny tytuł książki *Nation and Narration* (1990) autorstwa Homi Bhabhy, historyczne i mityczne opowieści dostarczają tożsamościom narodowym szablonu czasowego.

Wynika z tego, że produkcja tej zbiorowo pamiętanej historii jest od dawna jako mityczna narracja realizowana *na*, ograniczona *przez*, i silnie związana *ze*, szczególnymi miejscami. Utożsamianie się ludzi z miejscami dokonuje się poprzez historie opowiadane o tych miejscach<sup>35</sup>. Taka „poetyka narracyjna” zawsze kojarzy się z konkretnymi miejscami akcji, które stają się przepojone historycznie tworzonymi znaczeniami kulturowymi. Lippard twierdzi, że to „powab tego, co lokalne” wzmacnia pozycję „narracji historycznej, gdyż jest ona pisana w krajobrazie lub miejscu przez ludzi, którzy tam żyją bądź żyli”<sup>36</sup>.

To znaczy, identyfikacja ludzi z miejscami bogatymi w historię jest niezbędną dla kulturywacji świadomości – świadomego bycia w danym miejscu<sup>37</sup> ich tożsamości. Znajomy materialny świat staje się usiany miejscami o dużym ładunku symbolicznym i wydarzeniami dostarczającymi ciągłości społecznej, przyczyniającymi się do pamięci zbiorowej, i dostarczającymi społeczeństwu przestrzenne i czasowe punkty odniesienia. Tak więc de Certeau twierdzi, że istnieją dwa główne rodzaje „praktyki”, które wykorzystujemy do sytuowania się w życiu codziennym: jego „praktyka miejsca” uwydatnia przypisywanie nazw miejsc; następnie, jest przypisywanie miejscom historii<sup>38</sup>. Oba procesy służą do konstrukcji znajomych miejsc i w ten sposób przekształcają złożone światy w uproszczone wersje „osobliwych historii i geografii”, które służą jako „symboliczny skrót danej formacji kulturowej lub narodowej”<sup>39</sup>.

Ponadto, historie są wpisywane w nazwy miejsc.

Pomyśl o zbiorze znaczeń w nazwie takiej jak na przykład Llanfairpwllgwyngelligogerychwyndrobwlllandtysuliogogoch!<sup>40</sup> Współczesny skrót tej nazwy „Llanfair p.g.” nie dorównuje pełnej wersji. Ale wciąż często chodzę na spacer do gospodarstwa o nazwie *Pendducaefawr* („przywódca dużego czarnego pola”), w pobliżu miejsca położonego na górze, które nosi nazwę *Troed-y-Milwyr* („stopa żołnierza”), pomijając pobliski *Bedlinog*, pozbawiony znaczenia od czasu angielskiego przeobrażenia *Beddlynog* („grób lisa”). To właśnie Basso<sup>41</sup> ma na myśli, zapewniając, że „mądrość ma swe lokum w miejscach”: toponimy jako historie zakorzenione w miejscach. Nawet jeśli wiemy gdzie owe miejsca się znajdują, czy kiedykolwiek zastanawiamy się nad znaczeniem miejsc takich jak Cataract, Gananoque, Napanee bądź Mississauga. Jaką historię opowiadają te miejsca?

Rzecz w tym, że *nazywanie* miejsc i *przypisywanie* im *historii* sugerują również głębokie inicjatywy ideologiczne. Jak twierdzi Seamus Deane w książce zatytułowanej *Nationalism, Colonialism, and Literature*, „nazywanie lub przemianowywanie rasy, regionu, osoby, jest, jak wszystkie akty pierwotnej nominacji, aktem własności”<sup>42</sup>. Innymi słowy, abstrakcje tożsamości są często relacjonowane w mitycznych relacjach opartych na ikonicznych miejscach. Moc charakterystycznego miejsca wypływa z synergii między czasem i miejscem, opowiadaniem i miejscami akcji, historią i geografiją<sup>43</sup>. Pamięć społeczna jest zakorzeniona w miejscu i zwiększa ciągłość kulturową ludzi, znaczenie i tożsamość. Ponadto, znaczenie i tożsamość nie są niezmiennie, ale stanowią serię stale zmieniających się historii, które można dostosować do dynamicznego świata zewnętrznego.

## Symboliczne miejsca

Wizualnym wyrazem związku ludzi z miejscem jest „krajobraz” lub raczej „krajobraz kulturowy”. Geografowie uważają ludzkie piętno materialne odcisnięte na naturze za namacalny wyraz ludzkiej interakcji z Naturą, dowody zróżnicowania sposobów życia<sup>44</sup> społeczeństw, i oznaki wartości i priorytetów społecznych<sup>45</sup>. Coraz częściej, krajobrazy są dekonstruowane jako skarbnice symbolicznego znaczenia<sup>46</sup>. Sack w swoich rozważaniach idzie dalej, twierdząc, że „miejsce i jego krajobraz stają się częścią naszej tożsamości i pamięci. Jego cechy charakterystyczne są często używane jako sposoby pamięciowe... pomagające nam pamiętać i nadające znaczenie naszemu życiu”<sup>47</sup>. Schama zwraca uwagę na tę refleksywność pomiędzy światem zewnętrznym a wnętrzem osoby, twierdząc, że krajobrazy są „kulturą zanim stają się naturą” i „konstruktami wyobraźni przeniesionymi na drewno, wodę, i skalę”: ponad-



to, gdy dominujące pojęcie, mit lub wizja krajobrazu miejsca staje się głęboko zakorzeniona, „posiada ona osobliwy sposób mieszania kategorii, czynienia metafor bardziej realnymi niż rzeczy, do których się odnoszą; stawania się, w rzeczywistości, częścią scenarii”<sup>248</sup>. W szczególności, materialna translacja pamięci społecznej w zmitologizowanym pejzażu przekształca krajobraz ze zjawiska zewnętrznego oddziałującego wizualnie w psychiczny teren przyswojonego znaczenia symbolicznego. Jeśli czas jest szybki, a przestrzeń wolna, „przestrzeń jest podstawą pamiętania – na przekór czasowi”<sup>249</sup>. Cosgrove potwierdza słuszność tego utrwalenia tożsamości w miejscach pamięci: „krajobraz stanowi dyskurs, za sprawą którego dające się zidentyfikować grupy społeczne otaczają się i swoje relacje zarówno z ziemią, jak i innymi grupami ludzi, i dyskurs ten jest epistemicznie powiązany ze sposobami widzenia”<sup>250</sup>.

Jednak możliwe, że Cosgrove wyolbrzymia wzrokową/wizualną kategorię krajobrazu: to znaczy, zaledwie *patrzenie na* i interpretowanie kulturowych *elementów oznaczających* w formach *materialnych* kultury. Oczywiście, inne zmysły również są zaangażowane. Prowokacyjna książka Douglasa Porteousa *Landscapes of the Mind: Worlds of Sense and Metaphor* (1990) włącza domeny „krajobrazów zapachów, dźwięków, ciał, pornografii”<sup>251</sup>. Mamy też „inscapes” i „stresscapes”, istotne pojęcia XIX-wiecznego poety angielskiego Gerarda Manley’a Hopkinsa, które odnoszą się do „zewnętrznego odzwierciedlenia wewnętrznej natury rzeczy”<sup>252</sup>. Ale to wzbudzająca silne emocje moc muzyki zdaje się być najczęściej wykorzystywana na rzecz nacjonalizmu<sup>253</sup>. Połączenie wojskowych, przesłodzonych czy też innych wpadających w ucho melodii i słów piosenki jest kwestią pierwszoplanową w hymnach i pieśniach patriotycznych, zawierających liczne aluzje do brzegów i gór, pól i lasów, świętych miejsc wielkich zwycięstw lub klęsk. Co ciekawe, zapach wydaje się w najsilniejszym stopniu przywoływać miejsca, które pamiętamy: świeży chleb i kawa wywołują wspomnienia Paryża; sosny – wysokogórski krajobraz Kolorado; woda chlorowana w basenie i potrawy z grilla – podmiejskie podwórka. Czy asocjacyjne „krajobrazy zapachowe” mają jakąś przyszłość porównywalną ze światami wirtualnymi cyberpaństw?

W każdym razie, to emotywna moc wyobrażonych miejsc kształtowania poczucia/odczucia przynależności ludzi do danego miejsca stanowiła powód do oświadczenia przez Mitchella, że krajobraz to czasownik, nie rzeczownik. Oznacza to, że powinniśmy „myśleć o krajobrazie nie jako obiekcie, który oglądamy lub jako o tekście, który czytamy, lecz jako o procesie, poprzez który kształtowane są społeczne i subiektywne tożsamości”<sup>254</sup>. Z tego punktu widzenia, pejzaż jest „najogólniej dostępną i powszechną *aide-memoire*”<sup>255</sup> dla wiedzy kulturowej i rozumienia przez kulturę swojej przeszłości i przyszłości<sup>256</sup>. Innymi słowy, „materialna translacja pamięci społecznej w zmitologi-

zowanym pejzażu przekształca go ze zjawiska zewnętrznego, które oddziałuje na nas wizualnie, w obszar zinternalizowanego znaczenia *symbolicznego*, które służy jako emocjonalny bodziec do akcji w czasie teraźniejszym, poprzez to, co Halbwachs nazywa, *semiotyką przestrzeni*<sup>57</sup>.

## Nacjonalizacja stanu miejsca

Doświadczenie namacalnej bezpośredniości lokalnych miejsc i pokrywających się wzajemnie abstrakcji regionalnych, narodowych i globalnych ma bez wątpienia duży wpływ na ludzi. To wszystko sprawia, że określamy nasze miejsce w świecie i nasze zróżnicowane tożsamości. Choć takie związki można nabywać biernie i swobodnie, ich znaczenie jest tak duże, że państwo powinno, i zawsze tak robi, pielęgnować je w celu spotęgowania poczucia przynależności do danego narodu jako jego obywatel i zwiększenia udziału w ekonomicznym, społecznym, i politycznym życiu państwa.

Zwłaszcza w dziewiętnastym wieku, młode państwa narodowe oraz starsze państwa usiłowały zmobilizować wyobraźnię publiczną poprzez symboliczne przywłaszczenie przestrzeni i konstytucyjne operacje nacjonalizmu państwowego. Przemiana *Gemeinschaft*/społeczności w *Gessellschaft*/społeczeństwo<sup>58</sup> wywołała potrzebę „wyobrażonej społeczności” Benedicta Andersona<sup>59</sup>. Tak, jak linie kolejowe, telegraf, i poczty pokonały przeszkody stawiane przez czas i przestrzeń, krótkowzroczność polityczna tożsamości lokalnych i osobliwości historycznych wymagała zastosowania innej strategii<sup>60</sup>. Wszędzie państwa znajdujące się w procesie unarodowienia podjęły się konstrukcji przestrzeni i pejzaży suwerenności, urzeczywistniających metanarracje władzy państwowej w „kompleksach stolic państwowych i budynków rządowych”, narzucających architekturę specyficzną dla danego państwa, inspirujące pomniki i patriotyczne rytuały<sup>61</sup>. Była to epoka charakteryzująca się spektakularnością, w której wyraźny nacisk kładziony był na zmysł wzroku: reasumując, był to okres, w którym „królowała wizualność”<sup>62</sup>.

W swym dążeniu do spójności społecznej, państwa znajdujące się w procesie unarodowienia opracowały „biurokrację pamięci” w celu promowania „poczucia jednostajności odczuwania czasu i przestrzeni” poprzez rozwój systemów zapamiętywania i zapominania sprzyjających pamięci „elitarniej” nad pamięcią „popularną”<sup>63</sup>. Z drugiej strony, niestabilność populistycznej pamięci „regionalnej” zawsze zagrażała wyrazom monolitycznej tożsamości narodowej<sup>64</sup>. Pomimo tego, wydaje się, że przez większość dziewiętnastego i wczesnego dwudziestego wieku, państwa znajdujące się w procesie unarodowienia trzymały rękę na pulsie mas, integrując je z inicjatywami państwo-

wymi związanymi z produkcją pamięci zbiorowej i tożsamości narodowej. Ludzie zdawali się tego potrzebować: tak naprawdę to była najlepsza rozrywka w tych czasach pod względem przepychu i kosztów.

## Patriotyczne topografie

Państwa znajdujące się w procesie unarodowienia są też dość świadome silnych ludzkich więzi z miejscem, a krajobraz upolitycznionego miejsca stał się także jednym z czynników odpowiedzialnych za złożony system kształtowania tożsamości. Zostało to wykorzystane w rozwiązaniu problemu, na który uwagę zwraca Benedict Anderson: jak społeczeństwa, tak wielkie, rozległe i złożone jak nowoczesne państwo znajdujące się w procesie unarodowienia, osiągną tak istotną i charakterystyczną dla społeczeństw przednowoczesnych silną identyfikację z miejscem i jego opisem? Jako dominujące skarbcie symbolicznej przestrzeni i czasu, „pejzaże bogate w historię” odgrywały zasadniczą rolę w formowaniu tożsamości narodowych<sup>65</sup>.

Jednak nie może obejść się bez komplikacji. Bender ostrzega, że „krajobrazy nigdy nie są rzeczami biernymi, ludzie biorą w nich czynny udział, przetwarzają je, przywłaszczają i kwestionują je. Są to jedne ze sposobów, na które tożsamości są kreowane i podważane, czy to przez jednostkę, grupę, czy państwo narodowe”<sup>66</sup>. Oczywiście, upolityczniona estetyka symbolicznych pejzaży poddana została szczegółowej analizie. Weźmy pod uwagę długo preferowaną narodową ikonografię nordyckości i nieokiełznania Kanady. Zarzuca się silne wpływy ideologiczne kryjące się za metaforą „Północ-ności” – czegoś więcej niż zwykła identyfikacja z przyrodą i dziczą – nawet dla „większości skupionej w pobliżu granicy USA., która nigdy nie odważyła i raczej nie odważy się wypuścić daleko od rozrastających się, wieloetnicznych aglomeracji miejskich, które zamieszkiwane są przez większość Kanadyjczyków”<sup>67</sup>. To znaczy, Kanada straciła zainteresowanie frontem St. Lawrence – Great Lakes, który jednoczył, a jednak dzielił, geopolitykę amerykańską i kanadyjską. Odrzuciła ona wspólne doświadczenie urbanizacji, przemysłu, i pluralizmu i zwróciła się w stronę złożonego tropu „nordyckości”<sup>68</sup>.

Lecz ta ikonografia Północy i nieokiełznania przyrody oparta jest na założeniach ideologicznych poszukujących dystynktywnych cech narodowych i odrzucających zagrożenia Europy kontynentalnej – to znaczy, promowanie natywistycznego poglądu na tożsamość narodową, który cieszył się popularnością po pierwszej wojnie światowej<sup>69</sup>. Stanowiło to odrzucenie kontynentalizmu i kosmopolityzmu na rzecz czystego natywizmu przepojonego dużymi dawkami szowinizmu, determinizmu środowiskowego, a nawet rasizmu. Prowokuje

to do stwierdzenia, że podczas gdy bodźcem dla Grupy Siedmiu była być może pierwsza wojna światowa i nowy gwałtowny wzrost ówczesnego „kanadianizmu”, silna popularyzacja ich twórczości dokonana była za sprawą wystaw, filmów, kalendarzy i książek z lat 50., 60., i 70. – następny okres silnego niepokoju narodowego związanego z tożsamością i niepodległością kulturową.

Skłoniło to innych uczonych do analizy krytycznej szczegółów tego kontaktu geografii z historią. Niektórzy z nich twierdzili, że z „połączeniem tożsamości i terytorium przychodzi nie tylko obietnica duchowej jedności natury i jaźni, ale również przymierze mitycznej jedności nacji określanej przez zamieszkiwany krajobraz”<sup>70</sup>. Zauważając, że pewni współcześni pejzażyści zajmują się deterytorializacją krajobrazu poprzez referencje do zewnętrznych wpływów i wewnętrznej różnicy, Manning przemawia za tymi nowymi związkami pomiędzy sztuką pejzażową a tożsamością kanadyjską, aby umocnić „szczeliny w tej wielonarodowej ciągłości, reprezentowanej przez pisownię z łącznikiem, między narodem i państwem”<sup>71</sup>. Oświadcza ona również, że popaństwowe wyobrażenie muszą zadbać o pejzaże jako czynniki terytorializacji i deterytorializacji zgodnie z dominującymi dyskursami politycznymi i odpowiednimi instrukcjami dla tożsamości. Mimo wszystko, estetyczne tropy krajobrazu nie zawsze przekraczają granice kulturowe. Piękno gór, śniegu, i lodu, sielskie konstrukcje wiejskiej idylli i okiełznanego krajobrazu, i impresjonistyczne interpretacje pejzaży miast i ulic są kodowane kulturowo. Społeczeństwa wielorasowe poszukują nowego wachlarza symbolicznych miejsc i ich reprezentacji.

## Znajdowanie miejsc

Istnieje również kwestia celowego naporu znaczących miejsc na poza tym organicznie konstruowane pejzaże. Nauki hagiologii i ikonografii religijnej były używane w kultach bohatera nowoczesnego nacjonalizmu państwowego<sup>72</sup>.

*Statuomania*<sup>73</sup> dziewiętnastowiecznej Europy była wywołana przez państwa znajdujące się w procesie unarodowienia, produkujące narodowe panteony uważane za symbole współczesnych działań patriotycznych<sup>74</sup>. Dla Anthony’ego Smitha, narodowe ideały miały swe źródła w bohaterach z przeszłości, geniuszach, mesjańskich wybawicielach, mitycznych krainach i Złotych Wiekach: w sumie, ich zadaniem było wykraczanie poza prozaiczną presję teraźniejszości poprzez opiewanie domniemanych cnót i losu mitycznego państwa<sup>75</sup>.

W ten oto sposób, rzeźba portretowa dołączyła do flag, hymnów, kronik narodowych, waluty, i monet jako symboliczny sposób tworzenia poczucia wspólnoty, tożsamości, i nacjonalizmu.

Wręcz – lub zwłaszcza – architektura umocniła wiarę w państwa, gdyż była ona „dostępna dla wszystkich i widzialna na co dzień w centrach powstających stolic”<sup>76</sup>. Te publiczne przestrzenie, budynki, i pomniki stanowiły system pamięciowy „wyrażony w kamieniu” i, wraz z „przestrzeniami obywatelskimi”, pełniły funkcję dydaktycznych artefaktów „mocy obrzędowej”, które komunikowały „godne naśladowania czyny, jedność narodową, i splendor przemysłowy”<sup>77</sup>. Rzecz w tym, że gwałtowne zmiany dziewiętnastowiecznego świata industrializacji i urbanizacji miały zły wpływ na tradycyjne tożsamości. Państwowe inicjatywy promujące monumentalizm dostarczały materialnych elementów oznaczających wspólne wartości, które umożliwiały zakotwiczenie pamięci i tożsamości zbiorowej poprzez rozwój „pejzażu mnemonicznego”, który symbolizował i kształtował percepcję przeszłości i narodu<sup>78</sup>.

W szczególności, kości i zwłoki zmarłych były wykorzystywane w celu nadania mocy symbolicznej rytuałom i wierzeniom związanym ze śmiercią. Oczywiście, jest tyle przykładów śmierci/ciał/pochówków związanych z tworzeniem państwa: obrzędy w pobliżu grobowców nieznanymi żołnierzami; pogrzeby członków rodziny królewskiej, polityków i sław. Tak więc, ponowny pochówek króla Polski Kazimierza Wielkiego (1333–1370) w 1869 roku miał na celu „rozbudzenie poczucia tożsamości w państwie doświadczonym przez rozbiory”<sup>79</sup>. Zmarli odlani w brązie lub wykuci w kamieniu stanowią „politykę martwych ciał”, która pozwala na projekcję fizycznej obecności, jeśli nie doczesności, czczonej osoby „w sferę wieczności świętych, jak ikonę”<sup>80</sup>.

Było tak zwłaszcza w przypadku rzeźb postaci historycznych oraz mitycznych, które uosabiały państwo znajdujące się w procesie unarodowienia, przedstawiały szczegółowo mityczne historie w wizualnym alegorycznym tekście, i umacniały władzę poprzez obopólną aprobatę oficjalnej metanarracji historycznej<sup>81</sup>. Członkowie rodziny królewskiej, przywódcy polityczni, bohaterowie wojskowi i postaci mityczne przedstawiani byli w standardowych pozach, czasami z rozpoznawalnymi obliczami współczesnych wybitnych osób, i szeroką gamą łatwych do przewidzenia parafernaliów. Jest kilka przykładów tego continuum przeszłości/teraźniejszości w monumentalizmie: cesarz Napoleon III Bonaparte jako Wercyngetoryks<sup>82</sup>; Mel Gibson jako postać Williama Wallace’a, średniowiecznego bohatera narodowego Szkocji, przedstawiona w słynnym dramacie historycznym *Braveheart*, w reżyserii Mela Gibsona; i czyja to twarz zdobi znajdujący się w Ottawie pomnik francuskiego podróżnika, odkrywcy, kolonizatora Kanady i założyciela Quebecu, Samuela de Champlaina?

Takie heroiczne ikony były również w sposób przemyślany sytuowane w celu podkreślenia szczególnej symbolicznej roli konkretnych miejsc: Statua Wolności w Nowym Jorku, statua Wercyngetoryksa w Clermont-Ferrand we Francji; król Wesseksu Alfred Wielki w Winchesterze; niemiecki okręt wojenny z okre-

su II wojny światowej „Bismarck” w Berlinie; posągi wodzów madziarskich na placu Bohaterów w Budapeszcie. I wszystko to w przeciągu jednej dekady!

Warner ujmuje w nowy, fascynujący i wnikliwy sposób manipulacyjną alegorię kobiecej formy, która „zarówno daje, jak i odbiera wartość i znaczenie w stosunku do konkretnych, rzeczywistych kobiet, i ma potencjał poparcia nie tylko samych kobiet, ale dobra ogółu, które mogą one stanowić, i za które jako część ludzkości są w sposób istotny odpowiedzialne”<sup>83</sup>. Zelinski<sup>84</sup> przedstawia złożoną historię wizerunku Statuy Wolności, „Panny Wolności”. W podobny sposób, staram się rozszyfrować enigmatyczny pomnik ukazujący postać królowej Boudiki przy moście westminsterskim w Londynie: sfinansowany przez księcia Alberta i podziwiany przez królową Wiktorię. Jego odsłonięcie najwyraźniej zostało usunięte na plan dalszy z powodu uroczystości koronacyjnych króla Edwarda VII, kiedy państwo to odeszło od tropów „brytyjskości” i symbolu matriarchalnego, przyjmując tropy „anglosaskości” oraz symbol maskulinizmu<sup>85</sup>.

Po drugiej wojnie światowej, rzeźby pomnikowe stały się jednak obiektami pozwalającymi na identyfikację dyktatury totalitarnej przedstawiającej „oblicza władzy” poprzez wulgarne demonstracje, pompatyczną architekturę, i przestylizowany heroiczny monumentalizm<sup>86</sup>. Gdzie indziej, ludzkie oblicze cierpienia w imię nacjonalizmu podczas pierwszej wojny światowej miało wiele wspólnego z upadkiem pomnikowego patriotyzmu. Z pewnością, tragedia i horror „pierwszej wojny światowej” przyczyniły się do powstania bardziej populistycznego i wszechobecnego stylu w publicznym rzeźbiarstwie pomnikowym. Pomniki wojenne były wznoszone wszędzie<sup>87</sup>. W Kanadzie, jak gdyby dowodząc słuszności zdania Tilly’ego<sup>88</sup>, że istnieje obustronny związek pomiędzy prowadzeniem wojny a tworzeniem państw, wojna uznawana była za istotny projekt w tworzeniu państw. Ale były debaty nad innymi tropami obchodów: według niektórych, szpitale, szkoły, ratusze, ogrody, i aleje drzew były bardziej pożądane niż wojskowe bądź też religijne ikony. Moim zdaniem, najdelikatniejszą i najbardziej zewnętrzną lekcją powojennej filantropii i konstrukcji pamięci była *The British League for the Reconstruction of the Devastated Areas of France*<sup>89</sup>. W każdym razie, Kanada oraz inne państwa, które znajdują się w procesie unarodowienia inkorporowały ofiary poświęcane w wojnie do projektu narodowego poprzez centralnie koordynowane programy upamiętniania, obchodów ku czci ofiar, i rytualizowane formy obchodów narodowych. Zaiste, w ostatniej dekadzie, coraz większa widoczność *National War Memorial*<sup>90</sup> w upamiętniającym pejzażu Ottawy skłania do refleksji nad Dniem Pamięci<sup>91</sup>: co jest zapamiętywane, co re-prezentowane, i w jakim celu?

Ważne dla oceny roli pomnikowych pejzaży jest to, że stają się one miejscami polisemicznymi, które często wywołują potrzebę redefinicji swego

celu. Miejsca te stają się obszarami nie konsensusu, ale kształtowania przez społeczeństwo wizji tego jak postrzegają swoją przeszłość i przyszłość w kontekście obecnych dyskursów<sup>92</sup>. Można tu nawet mówić o uciekaniu się do rzeczywistego lub proponowanego „obrazoburstwa”<sup>93</sup>. Pomyślcie o wszystkich pomnikach królowej Wiktorii w państwach postkolonialnych, Marksa i Lenina w posowieckiej Europie czy też Saddama Husseina w zamerykanizowanym Iraku. Czasami też nie są one nawet wznoszone z powodu dobrze zorganizowanego udaremniającego takie projekty „obrazoburstwa”! Pomnik, którego wzniesienie w Nelson, w Kolumbii Brytyjskiej, zaproponowano by uczcić pamięć 125 000 „dekowników”, którzy przybyli do Kanady w latach 60. i 70., nie został wzniesiony w obliczu opozycji i gróźb embargu ze strony amerykańskich grup nacisku.

Po prostu, niektóre pomniki są zbyt trwałe i solidne: „Publiczne pomniki są najbardziej konserwatywnymi formami pamiątkowymi właśnie dlatego, że ich celem jest bycie konstrukcjami trwałymi i wytrzymałymi, wiecznie opierającymi się zmianom”<sup>94</sup>. Pomniki uwieczniają pojęcia w czasie i przestrzeni, ponieważ ich przesłania w strukturach z brązu, żelaza, marmuru i granitu zachowują się i mogą istnieć w dalekiej dla nas przyszłości, lecz ich stałość jest złudna, gdyż są to produkty prawd politycznych, historycznych i estetycznych, których żywotność jest krótka. Niektórzy twierdzą, że przestrzeń publiczna jest „figuratywnym polem walki”<sup>95</sup> i miejscem „konfliktu kulturowego”<sup>96</sup>. W tym celu, złożona niejednoznaczność i dyskursywność powinny zastąpić prosty dydaktyzm w przyszłych próbach pomnikowego utrwalenia pamięci. Odnosi się to zwłaszcza do społeczeństw wielorasowych takich jak Stany Zjednoczone, Australia i Kanada. Jak twierdzi Levinson, każdy może rozgrywać grę w „politykę tożsamości”, i „rzadko zdarza się osiągnąć ogólny konsensus”, na którym państwo może bazować<sup>97</sup>. Jak trafnie wskazuje, „czasami gorzka rzeczywistość życia w społeczeństwach naprawdę wielokulturowych polega na tym, że samo pojęcie jednolitej przestrzeni publicznej jest inaczej rozumiane przez różne grupy ludzi<sup>98</sup>, z których każda ma własną listę bohaterów i złoczyńców. Mimo tego, że ich celem ma być popieranie spójności, mogą być miejscami konfliktu, sprzeciwu lub co gorsza obojętności – ostateczna obelga dla figury posągowej: „Tato, co to za pan z gołębiem na głowie?”

## Przedstawianie miejsca

Planowane widowiska, które są równoznaczne z „architekturą ludzi”, towarzyszące innym konstrukcjom z kamienia i brązu, długo już są częścią zachodniej kultury politycznej<sup>99</sup>. Przez drugą połowę dziewiętnastego wieku,

od Paryża do Londynu, Ottawy do Waszyngtonu, Rzymu do Budapesztu, wszystkie stolice uciekały się do szerokiej gamy sposobów integrujących przestrzeń. W rzeczy samej, świat zachodni był poddany „fali publicznego czczenia pamięci”, gdyż organizowane widowiska heroicznych historii przybierały formę pełnych przepychu parad, wyszukanych pomników, i teatralnych przedstawień decydujących momentów w historii<sup>100</sup>.

Ponadto, te patriotyczne rytuały samouwielbienia w przestrzeniach *sacrum/profanum*<sup>101</sup> były częścią „religii obywatelskiej” George’a Mosse’a<sup>102</sup>, „dziewiętnastowiecznego creda” Dai Smitha<sup>103</sup>, i „świętego nacjonalizmu” Cruise’a O’Briena<sup>104</sup>. Państwa znajdujące się w procesie unarodowienia często żywią patriotyzm zbliżony do religii państwowej, w której stolice, cmentarze, i pomniki narodowe były podniesione do rangi miejsc świętych. I wraz z demokratyzacją władzy politycznej, jak i związanym z tym upolitycznieniem życia publicznego, publicznie odprawiane rytuały stały się istotnymi elementami interwencji politycznej w osiągnięciu konsensusu. Pomniki i obrzędy publiczne stały się przestrzennymi i czasowymi ostojami w świecie doznającym społecznych, ekonomicznych, i ideologicznych wstrząsów związanych z nowoczesnością.

Takie rytuały państwowe stały się okazjami dla doświadczenia przez społeczeństwo mitycznej-historii, choćby tylko poprzez zorganizowane obchody i kontrolowane widowiska, aby zagwarantować koncentrację pamięci społecznej na konkretnych wydarzeniach i miejscach. W najlepszym wypadku, uczestnictwo wielu ludzi w zrytualizowanych obrzędach pamiętania umacnia więzi uczuciowe jednostek z nimi, z tym, co reprezentują, i sobą nawzajem<sup>105</sup>. Narodowa wyobraźnia przez długi czas była kształcona poprzez „tajemnicze ekscytujące momenty widowisk”, rozmaite „uroczystości władzy najwyższej i państwowej”, które stanowiły „wydarzenia publiczne, których celem było olśnienie tłumów wielkością imperium i chwałą państwa”<sup>106</sup>. Takie akty uczczenia pamięci wpajały ideologiczny program narodowy pamięci zbiorowej poprzez odprawianie rytuałów, masowy udział, i pełne powtórzeń ich odgrywanie. Konkretnie miejsca zaczęto kojarzyć z wirtualnym „teatrem pamięci”, w którym „wielki tekst” wykonywany był, aby zreifikować „zbiorową autobiografię”. Ta kombinacja pomników, obchodów, i zrytualizowanego obrzędu może stać się potężnym systemem pamięciowym tworzącym „mentalną geografę, w której przeszłość jest nanoszona w naszym umyśle zgodnie ze swoimi najbardziej niezapomnianymi miejscami”<sup>107</sup>.

Wiek dwudziesty był świadkiem eskalacji performatywności i wizualizacji w kulturze: epopei filmowych i przeglądów tanecznych; orkiestr dętych; skomercjonalizowanego sportu; występujących zespołów i gwiazd popu. Uważa się, że rosnący powab skomercjonalizowanego obrzędu i rozrywki pu-



blicznej w domenie kina, muzyki popularnej, i sportów osłabił atrakcyjność wielkiej gali publicznej<sup>108</sup>. A jednak, państwa będące w procesie unarodowienia – zwłaszcza takie totalitarne państwa jak faszystowska Portugalia, Hiszpania, Włochy, i Niemcy, i Związek Radziecki – wciąż używały istniejące lub nowo powstałe „pojemniki-przestrzeni”<sup>109</sup> jako miejsca ceremonii publicznych, rozrywki publicznej i udziału ludności w opracowanych rytuałach: demonstracjach robotników; pokazach wojskowych; zorganizowanych widowiskach<sup>110</sup>. Nawet współczesne liberalno-demokratyczne państwa wciąż wykorzystują schematyczne pokazy koronacji, ślubów, pogrzebów, wydarzeń sportowych, i uroczystych obchodów, ażeby przyczynić się do ogólnokrajowego udziału w tych doniosłych wydarzeniach<sup>111</sup>. Pytanie krytyczne w całej tej dyskusji to, dlaczego *rzeczywiście* ludzie czują potrzebę ustawiania się w szeregu i wymachiwania małymi flagami na tak ludycznych wydarzeniach jak ponowny ślub i noc poślubna anachronicznego księcia Walii.

Stąd też, razem wzięte, obrzędy pamiątkowe składają się na „praktykę reprezentacji, która wciela w życie i nadaje wagi społecznej dyskursowi pamięci zbiorowej”<sup>112</sup> i to umiejscawia „zbiorową pamięć” „w mocno skondensowanych, stałych i namacalnych miejscach”<sup>113</sup>. Lecz mogą one również być miejscami, gdzie propagacja zgodnych wartości samoustanawianych „centrów kulturowych” napotyka różnice społeczne wykazywane poprzez „peryferie kulturowe”<sup>114</sup>. Taka perspektywa zwraca uwagę na inną możliwą rolę obrzędów publicznych: jako bodziec do obojętności, wrogości lub nawet protestu. W rzeczy samej, ekspansja państwa swej symbolicznej reprezentacji siebie w przestrzeni publicznej w odróżnieniu od przestrzeni oficjalnej bywa powodem wyzwania dla hegemonicznych przesłań, zwłaszcza w momencie transformacji politycznych<sup>115</sup>.

Można twierdzić, że istnieje fundamentalna potrzeba wspomnień zbiorowych i solidarności grupowej, gdyż ludzie poszukują poczucia bezpieczeństwa w gwałtownie zmieniającym się, obcym, i na pozór niebezpiecznym świecie. Jednak powinniśmy mieć się na baczności przed zesencjalizowanymi uproszczeniami propagującymi pojęcie historii jako uporządkowanej, racjonalnej, i progresywnej w obliczu życiowych doświadczeń, które są często o wiele bardziej przypadkowe i chaotyczne<sup>116</sup>. Jest to decydującym wyzwaniem dla tradycyjnej heroicznej ikonografii i alegorycznego symbolizmu tryumfalistycznych kronik narodowych, które służą jako hegemoniczne siły kontroli. Państwo znajdujące się w procesie unarodowienia nie może już poszukiwać spójności poprzez przypisaną listę dat, miejsc i bohaterów. Mobilność, globalizacja, i ogólnoświatowy zestaw priorytetów kulturowych kwestionują esencjalistyczne nacjonalizmy na korzyść negocjowania różnych pojęć państwa<sup>117</sup>. Zamiast bycia umocowanym w mitycznych opisach, świętych miejscach, pomnikach i rytuałach, krajobraz narodowy to wciąż ulegający zmianom kalejdoskop ewoluujących

dyskursów tożsamości. Lecz nawet te zmienne wyobrażenia kalejdoskopów są zawarte w pewnych ramach i ukształtowane przez refleksje. Biorąc pod uwagę powszechny „niespokojny stan umysłu u progu trzeciego tysiąclecia”<sup>118</sup>, będziemy musieli mieć sporo oleju w głowie, ażeby zmienić sposób rozumienia standardowych mechanizmów solidarności społecznej i znaleźć inne mechanizmy, bardziej adekwatne do odmiennego ustroju politycznego.

W tym celu, pewne państwa będące w procesie unarodowienia stawiają czoła ich „cieniom” i „duchom”<sup>119</sup>. W rzeczy samej, można sądzić, że państwa obywatelskie-liberalne takie jak Kanada, szczytując się swym inkluzywnym konstytucyjnym obywatelstwem, powinny być w stanie dowieść słuszności swych obecnych i przyszłych imperatywów moralnych poprzez konfrontację z przeszłymi niepowodzeniami i „strefą cieni” negatywnych wspomnień.

## Dolary i poczucie miejsca

Powiedziawszy to wszystko, w ostatnich latach, wpływy inne niż stwarzane przez państwo kształtowanie państwowości waloryzują symboliczne czasy i miejsca. Miliony Kanadyjczyków natrafiają na informacje dotyczące Kanady i kanadyjskości poprzez kilka inicjatyw pozarządowych: produkcja cyklu *The Heritage Minutes*, *Heritage Magazine*, i programu *Heritage Fairs*, ufundowanych przez prywatną organizację Charles R. Bronfman Foundation; *The Story of Canada* CBC w telewizji i wydana drukiem; Dominion Institute i kilka jego sposobów kanadyzacji tożsamości; szeroko nagłośnione poszukiwanie najwybitniejszego Kanadyjczyka w cyklu programów telewizyjnych CBC *The Greatest Canadian*. Następnie mamy reklamy piwa. Dwie dekady temu, Upper Canada Brewing Company wybrał słynny wizerunek C.W. Jefferysa dla reklamy swojego gatunku piwa słodowego *Rebellion*<sup>120</sup>. Kilka innych przedsiębiorstw wykorzystowało koniunkturę reklamy, posługując się tematyką podkreślającą kanadyjskie pejzaże i rzekome atrybuty narodowe. Rick Salutin ostatnio wyraził swoją opinię o tym, co być może stanowiło najefektywniejszą politycznie inicjatywę:

„Nic tak nie wyśpiewywało na całe gardło nowej dumy narodowej jak reklama piwa Molson Canadian zatytułowana »I am Canadian«. Słyszałem aktora wcielającego się w tej reklamie w rolę przeciętnego Kanadyjczyka, wygłaszającego przemowę, gdy robił to na żywo przed decydującym meczem Toronto Maple Leafs<sup>121</sup> (*mimowolne westchnienie*) i wśród obecnych zapanowało gwałtowne ożywienie. Chodziło tu jedynie o nastawienie; ogromną *wolę* bycia Kanadyjczykiem bez jakichkolwiek treści ekonomicznych czy też politycznych. Jednak, jego surowy ładunek emocjonalny mógł mieć wpływ na konkretne decyzje takie jak niewkraczanie wojsk kanadyjskich do Iraku”<sup>122</sup>.

„Surowy łądunek emocjonalny” i głowa do marketingu połączone zostały by dotrzeć do milionów Kanadyjczyków z przesłaniem dotyczącym tożsamości narodowej: jest w tym wszystkim lekcja.

W podobny sposób, komodyfikacja dziedzictwa narodowego i miejsc jest propagowana w kontekście ekonomii turystyki i regionalnego wzrostu gospodarczego<sup>123</sup>. „Najważniejszy” jest tu mikromarketing, „konstrukcja coraz bardziej zróżnicowanych konsumentów”, i wynalezienie „tradycji konsumentów” używając strategii opartej na przesłance, że „różnorodność się sprzedaje”<sup>124</sup>. Tak więc, niektóre miejsca tworzą przemysł turystyczny dzięki powszechnie przyjętym „czynnikom atrakcyjności”: historyczne pejzaże miast; estetyka i obrzędy kulturowe; promowanie malowniczości i „Inności”. Wykorzystywanie atmosfery miejsca. Połączenie potrzeby nowych inicjatyw ekonomicznych, nostalgii za wyidealizowaną przeszłością, i rosnącego popytu na życie rozrywki pozwoliło na dostrzeżenie i wykorzystanie ekonomicznych aspektów związków z przeszłością. Ale mówimy tu o czymś więcej.

Mówimy o krzewieniu kultury, dziedzictwa kulturowego i tożsamości. Pod kilkoma różnymi postaciami turystów ludzie uczą się o Kanadzie: turystyka to również miejsce kształtowania tożsamości, i to miejsce bardzo efektywne. Jane Jacobs w swojej książce *Edge of Empire* omawia sposób, w jaki miejsca „stwarzają się” na nowo w swym rozwoju „nowej turystyki” jako „miejsca w procesie stawania się”, miejsca „nasycone kulturową polityką przemiany” i takie, na które „wpływa zarówno to, co globalne, jak i to, co lokalne”<sup>125</sup>. Sugeruje ona, że tworzenie dziedzictwa kulturowego „jest dynamicznym procesem tworzenia, w którym mnogość przeszłości rywalizuje o terazniejszy cel bycia, uświęconym jako spuścizna kulturowa”, procesem, za sprawą którego „tożsamość jest określana, rozważana i kwestionowana i gdzie wartości społeczne są podawane w wątpliwość lub powtarzane”<sup>126</sup>. Zdawałoby się zatem, że w naszej trosce o to, jak ludzie kształtują tożsamość zbiorową, musimy też brać pod uwagę wpływy operujące poza oficjalną polityką kulturalną dóbr narodowych. Jak mówi Mercer, jest potrzeba zrozumienia, że „polityka kulturowa może również być polityką ekonomiczną, nie stanowiąc zaprzeczenia jednego przez drugie”<sup>127</sup> – i *vice versa*!

Turystyka przyczynia się także do bardziej egzystencjalnej kwestii tożsamości: kim jesteśmy? Jest to istotne dla głównej przesłanki tego artykułu, gdyż pozwala na wykazanie powiązań zjawiska turystyki kulturowej z kwestiami obyczajów kulturowych i kształtowaniem tożsamości na różnych poziomach. Na poziomie społecznym, formę i skalę strategii turystycznej należy rozpatrywać w świetle jej przeobrażających wpływów na społeczeństwo pełniące rolę gospodarza. Na poziomie państwowym, sposób, w jaki kreujemy swój wizerunek publiczny dla innych również może być procesem świadomego samookreślenia się. Procesy skierowane na gości z zewnątrz działają również na miesz-

kańców podróżujących wewnątrz swojego kraju, jak i na społeczności lokalne, które odgrywają te szczegółowo opracowane obchody lub przejawy tożsamości. To znaczy, istnieją dobre powody by zasugerować, że może również istnieć spojrzenie refleksyjne, które przyczynia się do wewnętrznej konstrukcji tożsamości. Według Pretesa, „wspólna tożsamość to oficjalny cel krajów zawierających wiele różnych kultur imigracyjnych”, i oznacza to, że „hegemoniczny dyskurs nacjonalizmu może objawiać się w atrakcjach turystycznych, zarówno publicznych jak i prywatnych, zachęcając turystów do opowiedzenia się za celami narodowymi”<sup>128</sup>. To znaczy, ekonomia na bok, turystyka odgrywa również rolę w kształtowaniu i problematyzacji tożsamości. Tak jak państwa będące w procesie unarodowienia mają „wynalezione tradycje”, współczesne miejsca będące celem podróży turystów zmuszone są do kreowania dziedzictwa kulturowego lub „miejsc bogatych w historię”: parki tematyczne, wycieczki śladami duchów, wyidealizowane malowidła ścienne i odtwarzanie oraz manifestowanie „historii” są tworzone, by sprzedawać miejsca. I poprzez ich pomyślną promocję, biura turystyczne rozpowszechniają – często bezkrytycznie – informacje dotyczące miejsca, spuścizny narodowej, i kultury.

To znaczy, zamiast globalizacji produkującej podobieństwo, to, co lokalne jest kluczowym miejscem, w którym „zwolennicy Wspólnego Rynku” mogą zdobyć przewagę w zmuszającym do rywalizacji międzynarodowym środowisku. Z tej perspektywy, to co *globalne* i *lokalne* jest powiązane i wzajemnie ustanawiane; globalne procesy mają wpływ na działania lokalne i wywołują reakcje. Lokalne sojusze aktorów finansowych i politycznych nabierają o wiele więcej mocy regulowania swoich lokalnych gospodarek, i obierają cele, które są specyficzne dla danego miejsca oraz maksymalizują niepowtarzalne historie i atuty lokalnych miejsc. Jednakże, istnieje tu również wymiar kulturowy. Przechodząc ze strony praktycznej do metafizyki, „glokalizacja” to nie tylko „kompresja świata jako całości” i „łączenie miejscowości”, lecz również „kreowanie” tego, co lokalne: „czegoś takiego, jak »ideologia domu«, która to w gruncie rzeczy powstała po części w odpowiedzi na stałe powtarzanie i globalną dyfuzję twierdzenia, że teraz żyjemy w stanie bezdomności i braku korzeni”<sup>129</sup>. Oczywiście, istnieją konsekwencje projektu konstrukcji państwa narodowego.

Jednak inne trendy w turystyce stanowią problemy dla tradycyjnych konstruktów państwa, obywatelstwa, i ograniczonych tożsamości. Diaspory i nowa turystyka stanowią wyzwanie dla „hegemonicznej pozycji państwa narodowego w społeczeństwie globalnym poprzez ich przygraniczne związki i mobilności”<sup>130</sup>. Wiele współczesnych państw narodowych to amalgamacje „hybrydycznych społeczności” ukształtowanych przez historyczne i istniejące diaspory<sup>131</sup>. Z pewnością jest tak w przypadku Kanady. Utrzymywane związki społeczności diasporycznych z kulturami, w których mają swoje ko-

rzenie, i lojalność wobec nich, poruszają kwestie obywatelstwa i dają możliwość wielonarodowości<sup>132</sup>. Można ją określić jako „przepływ ludzi, pojęć, towarów i kapitału przez terytoria kraju w sposób, który podważa narodowość i nacjonalizm” jako kategorie identyfikacji, organizacji ekonomicznej, i konstytucji politycznej<sup>133</sup>. To znaczy, z powodu globalizacji i wielokulturowości, stare modele państw narodowych zmuszane są do funkcjonowania w nowym świecie globalnych związków, lojalności, i tożsamości<sup>134</sup>. Turystyka diasporyczna lub „obieg migracji” może być mechanizmem, poprzez który tradycyjne państwo narodowe, ze swymi ugruntowanymi/zakorzenionymi pojęciami obywatelstwa, staje się zdeterytorializowane<sup>135</sup>. W tych „wielo-lokalnych” lub „hetero-lokalnych”<sup>136</sup> miejscach<sup>137</sup>, ludzie „czują się powiązani z sobą pomimo granic geopolitycznych i czasami ogromnych odległości poprzez wyimaginowane i/lub namacalne wspólne więzi”<sup>138</sup>. To znaczy, współczesne państwa narodowe z populacjami diasporycznymi powinny być świadome rosnącej rzeczywistości wielonarodowych przestrzeni społecznych, wielonarodowych społeczności, i wielonarodowych tożsamości: zdeterytorializowanego poczucia przynależności.

## Konkluzja: Wytyczanie nowych dróg, poszukiwanie nowych szlaków

Biorąc pod uwagę wpływ miejsca na kształtowanie tożsamości, nie jest rzeczą dziwną, że poczęto próby kierowania i choreografii tego procesu. Kierowanie i przekształcanie rzeczy prozaicznych w wyobraźnię narodową to główna funkcja polityki kulturowej i, w Kanadzie, jak i innych państwach narodowych, sztuka jest inkorporowana w manifesty polityczne, tak jak „rękopis, partytura i płótno stały się aktem prowokacji w takim samym stopniu jak i aspiracji” w „estetyzacji polityki”<sup>139</sup>.

## Nowe metafory

W rzeczy samej, w Kanadzie, według niektórych było to raczej upolitycznienie estetyki. Przeciwnicy szkoły „bobra i sosny” rozpowiadają ich preferencję bardziej kosmopolitycznego kanonu w kilku prowokacyjnych woluminach: i znów powracamy do naszej natywistycznej sosny!<sup>140</sup> Dla nacjonalistów kulturowych, główną kwestią był opór wobec wpływów brytyjskiego imperializmu (początkowo), amerykańskiej (w dalszej kolejności), i globalizacji (przez ostatnie lata) poprzez jawne opiewanie kontekstu kanadyjskiego. Dla przeciw-

ników tego natywistycznego projektu, odpowiedzią było zaangażowanie się we wspianalszy świat literatury i jego krytyczne standardy i względy.

Inni idą jeszcze dalej niż estetyka i odrzucają domniemaną ksenofobię ikonicznych pejzaży „samotnej sosny” i Tarczy Kanadyjskiej, jak również inne „natywistyczne” tropy tożsamości, osadzone w metanarracji eurokanadyjskiego podboju, transformacji i „postępu”<sup>141</sup>. Uważa się je za niestosowne dla pluralistycznej i globalizującej się Kanady, i musimy szukać ujednolicających dyskursów gdzie indziej. Joanne Sharp, w swoim studium „wielonarodowości”, twierdzi, że „większa mobilność form kulturowych poprzez media, handel międzynarodowy, i prywatne podróże, podważa tożsamość związaną z terytorialnym państwem narodowym”<sup>142</sup>. W podobnym duchu, Rob Shields przemawia za „alternatywną geografiją”, ukazującą się z marginesów, która rzuci wyzwanie centrom i ujawni „kartografię pęknięć podkreślającą związki między różnie waloryzowanymi miejscami i przestrzeniami ukrytymi pod maską jedności taką jak państwo narodowe”<sup>143</sup>.

Zdaje się, że to tu Kanada jest najtrafniej zdefiniowana: na peryferiach. Ten proces przemieszczania krawędzi i peryferii do centrum naszej dyskusji jest odpowiedni dla globalizującego się i kosmopolitycznego świata, w którym hybrydyczność coraz bardziej wskazuje na społeczeństwo przywiązane do różnorodnych miejsc. Monolityczne metanarracje straciły swoją moc w tym płynnym wieku kosmopolityzmu wielokulturowego. Granice straciły moc ograniczania terytorium państwa i wyobraźni narodowej: żyjemy w „zdelokalizowanych państwach transnarodowych”<sup>144</sup>. Oczywiście, standardowe tropy tradycyjnych nacjonalizmów wymagają inicjatyw centralistycznych z dala od granic i peryferii, ponieważ niektórzy uważają, że to tu „stręczyciele i oszuści świata gromadzą się najtłumniej i tendencje rynkowe są najbardziej darwinistyczne, najbardziej zajadłe i najbardziej wywrotowe, by stworzyć jakikolwiek rodzaj przyzwoitego, kolektywnego życia”<sup>145</sup>. Ponadto, jak wskazuje Morales, granice oznaczają kres bezpieczeństwa: stanąć w obliczu granicy i, co więcej, „przekroczyć granicę, oznacza możliwe narażenie się na wielkie ryzyko. Na ogół ludzie obawiają się granic i ich przekraczania”<sup>146</sup>.

Tak więc, podczas gdy ksenofobiczna Tarcza Kanadyjska mogła być odpowiednią dla monolitycznej Kanady, nie jest ona w stanie zaspokoić potrzeb pluralistycznej i globalizującej się Kanady. To znaczy, Kanady, w której kosmopolityzm jest przyjmowany, romantyczne nacjonalizmy odrzucane, i zażyłości hybrydyczności konfrontowane. W tym celu, Bachtin podaje w wątpliwość centrowe żądania integralności kulturowej i twierdzi, że granice mają ogromną określającą rolę: „Każde kulturowe działanie w istocie odbywa się na granicach: w tym tkwi jego powaga i doniosłość; poza granicami traci swoją głębę, staje się puste, aroganckie, ulega degeneracji i umiera”<sup>147</sup>.

Tak więc na nowo określiłem moje geografie tożsamości. Mój nacisk przesunął się z gleby, terytorium, i miejsca na ludzi wysiedlonych, diasporę, hybrydyczność, i granicę: z osadzonej nieruchomości sosny na typowo mobilne gęsi. Ludzie przekraczają granice w „heterotopkach”, miejscach gdzie „ludzie mogą zmienić porządek społeczny poprzez przeplatanie fragmentów panujących porządków by otrzymać ich różnorodność”<sup>148</sup>. To tylko państwa w procesie unarodowienia wymagają solidnych ośrodków i dobrze zdefiniowanych granic dla zapewnienia spójności wzmocnionej przez fikcyjne oficjalne historie, które dają wyraz pewnym aspektom życia, a nie zawierają/dopuszczają innych.

Tak więc, być może nadszedł czas Niagary. Jestem przychylnie nastawiony do przesłania tego miejsca. Było ono skreślone z Listy Światowego Dziedzictwa Kulturowego i Przyrodniczego Ludzkości UNESCO w 2004 r., zawierającej potencjalne obiekty w Kanadzie, gdyż funkcjonalne tamy, populistyczne miejsca turystyczne, i rażący komercjalizm „skaziły” jego prawo do tego roszczenia. Nie jest to z pewnością Wodospad Wiktorii! Ale czy to nie ta właśnie przemiana nieskazitelności w funkcjonalność stanowi esencję Kanady? I czy granica Niagary nie jest symbolem naszych długotrwałych niepokojów związanych ze Stanami Zjednoczonymi? A co do skomercjalizowanej kultury masowej, czy to nie tego właśnie Kanadyjczycy i inni wydają się chcieć? Możliwe, że to Niagara stanowi esencję Kanady w dwudziestym pierwszym wieku. Mogłaby ona znaleźć się w centrum naszej wyobraźni jako synekdocha współczesnego społeczeństwa z wszystkimi niespójnościami i tarciami: elita i kultura masowa; sacrum i profanum; to, co wyimaginowane i utylitarystyczne; oczekiwania i rozczarowania.

## Różnorodne tożsamości

Biorąc pod uwagę bieżący trend imigracji, z ponad 50% ludności większych ośrodków miejskich stanowiącej „widoczną większość”, Kanada musi zmierzyć się z dalszym rozwojem różnorodnych tożsamości lokalnych, często z silnymi powiązaniem międzynarodowymi. Według Charlesa Taylora, musimy żyć z „różnorodnością tożsamości” i dojść do „wspólnego zrozumienia”, zdając sobie sprawę z tego, że „nasze bycie *razem* jest dla nas ważne, wzbogaca nas, że powinniśmy to wszyscy doceniać”<sup>149</sup>. Jego podstawowym założeniem jest przekonanie, że „nie możemy wszyscy mieć wspólnej tożsamości historycznej” i musimy „zaakceptować mnogość tożsamości historycznych”, to znaczy rozwijać „realne społeczeństwa wielonarodowe”, w których „wspólna tożsamość” obywateli dostrzega potrzebę zachowania wszystkich „historycznych tożsamości z wszystkimi ich różnicami”<sup>150</sup>. Kanadyjski model cywilnego nacjonalizmu Taylora jest oparty na trzymaniu się zasad liberal-

no-demokratycznych. Wyraża aprobatę racjonalnej oceny praw i obowiązków i wykazuje emocjonalne oddanie dla ikonicznej mocy *pojęcia* o tym, co znaczy państwo znajdujące się w procesie unarodowienia.

„Głęboka różnorodność” Taylora przypomina apel Will Kymlickiej o głęboki „pluralizm kulturowy”, który wynika z „uznania różnorodności historii i środowisk, z których się wywodzimy”<sup>151</sup>. Ponadto, obywatelstwo kanadyjskie jest oparte na wartościach wolności, równości, demokracji, i praw człowieka, i dwudziesty pierwszy wiek wymaga „nowych modeli obywatelstwa utrzymujących uniwersalne wartości demokracji i praw człowieka, jednocześnie szanując różne języki, kultury, i tożsamości, które istnieją w Kanadzie”<sup>152</sup>. Podobnie, w swym poparciu dla „obywatelskiego kosmopolityzmu” w imponującym studium *Citizenship in a Global Age*, Delanty analizuje istotny problem: „spotkanie pomiędzy kosmopolityzmem a globalizacją, zderzenie pomiędzy polityką obywatelską autonomii a bezlitosnymi wpływami fragmentacji”<sup>153</sup>. Takie kosmopolityczne powiązania przekształcają państwo narodowe w „moralny anachronizm” i wymagają „globalnych społeczności” i „moralniejszej kosmopolitycznej świadomości moralnej”<sup>154</sup>.

Podczas gdy niektórzy mogą odrzucić jego wstępne założenie, większość z zadowoleniem przyjąłaby świat, w którym ludzie biorą pod uwagę dobro całej ludzkości i propagują różnorodność<sup>155</sup>. To stanowi główną przesłankę „kosmopolityzmu” jako antidotum na rywalizujące uniwersalizmy: „Kosmopolici myślą, że jest wiele wartości, według których warto żyć i że nie można żyć według nich wszystkich. Tak więc mamy nadzieję, że różni ludzie i społeczeństwa będą uosabiać różne wartości”<sup>156</sup>. Salman Rushdie idzie jeszcze dalej i opiewa:

... hybrydyczność, nieczystość, mieszanie się, przemianę, która następuje za sprawą nowych i nieoczekiwanych kombinacji ludzkich istot, kultur, idei, polityki, filmów, piosenek. Raduje się ona hybrydyzacją i obawia absolutyzmu Czystości. Melanż, mieszanina, odrobina tego, i odrobina czegoś innego, to sposoby, w jakie to, co nowe, pojawia się na świecie<sup>157</sup>.

Ponadto, taka wrażliwość na różne społeczne, polityczne, i kulturowe konteksty nie powinna zmniejszyć zasadniczego przywiązania człowieka do dominującego środowiska społecznego, politycznego, i kulturowego. W rzeczy samej, „kosmopolityzm jest z trudem wywalczoną i trudną do utrzymania cnotą życia i utrzymywania różnorodności. Jest to może zasadnicza cnota niezbędna, jeśli pewne wrażenie wspólnego społecznego życia ma być zachowane we współczesnym świecie”<sup>158</sup>. Co ciekawe, w krótkim komentarzu na ten temat w przypisie, Poole odnosi to do charakterystycznej dla szkockiego oświecenia uprzywilejowanej pozycji „uprzejmości” jako cnoty wysokiego cenienia różnic: być może „obyczajność” i uprzejmość to cnoty, które warto



pielegnować w Kanadzie! A może się tak stać tylko w państwie oddanym zasadom liberalno-demokratycznym, zakorzenionym w „patriotyzmie konstytucyjnym” Habermasa<sup>159</sup>.

Ale może model dla Kanady w dwudziestym pierwszym wieku powinien także przyjąć argument Arjuna Appadurai’ego za „różnorodnością *pokrywających się częściowo* form rządów i więzi” i porzuceniem zdania, że „przestrzeń, tożsamość kulturowa, i polityka dystrybucyjna muszą być zawarte w formalnie jednakowych, przestrzennie odmiennych, i izomorficznych kopertach, których projekt stanowi fundację architektury współczesnego państwa”<sup>160</sup>. Oczywiście, ten argument prowadzi do ponownego zapisu, ponownego odczytu, i nawet destrukcji bogatej w symbolikę wyobraźni narodowej i domniemanych esencjalizujących jedności. To znaczy, kryzys współczesnej państwowości narodowej to nie tylko pluralizm etniczny lub kulturowy, ale „napięte stosunki pomiędzy pluralizmem diasporycznym i stabilnością terytorialną”<sup>161</sup>.

Jednak problem tworzenia hegemonicznej tożsamości narodowej w państwach narodowych, w których istnieją różne grupy etniczne, kulturowe, i religijne polega na tym, że „dynamiczne przestrzenności” często biegną przez, „poniżej” lub „ponad” domniemany, płaskim i stabilnym „krajem ojczystym”<sup>162</sup>. Z pewnością jest to model, do którego dąży Unia Europejska i Carlo Gamberale twierdzi, że jeśli europejska tożsamość zbiorowa „ma być ukształtowana, musi się to stać za sprawą reifikacji obywatelstwa europejskiego poprzez regularne korzystanie z praw obywatelskich, politycznych i społecznych”<sup>163</sup>. I oczywiście, prawa te popiera „obywatelstwo konstytucyjne” Habermasa<sup>164</sup>. Jest to też głos w sprawie spójności społecznej w Kanadzie wspólnych wartości i jednakowych możliwości, opartej na „poczuciu zaufania, nadziei, i wzajemności pośród wszystkich Kanadyjczyków”<sup>165</sup>.

Jako członkowie „pierwszego państwa postmodernistycznego”, Kanadyjczycy muszą poszukiwać nowych wspólnych wartości, które posłużą jako substytuty poprzednich „konwencjonalnych pospolitości etniczności i historii”<sup>166</sup>. Potrzeba inicjatyw wiążących nas w państwie wrażliwym na różnice, w tym samym czasie dążącym do wspólnie wyznaczonych celów i priorytetów narodowych, w państwie liberalno-demokratycznym zjednoczonym przez patriotyzm konstytucyjny, który opowiada się za obietnicami kosmopolitycznego pluralizmu. Gdy te warunki zostaną spełnione, być może „zbiornik” kanadyjskości – państwo znajdujące się w procesie unarodowienia – może być podtrzymywany jako koherentne źródło przywództwa kulturowego. Być może to wszystko się sprawdzi, jeśli gałęzie patriotycznej sosny dostarczą cienia diasporycznej gęsi!

Artykuł został opublikowany w *Canadian Journal of Communication*, Vol 31, No 1 (2006). Niniejsze tłumaczenie opublikowano za zgodą Autora oraz *Canadian Journal of Communication*, <http://cjc-online.ca>.

## Przypisy:

<sup>1</sup> *Pines* – „sosny” i *geese* – „gęsi” w tytule są użyte jako symbole Kanady oraz charakterystyczne elementy pejzażu Kanady, z którymi ten kraj niezmiennie się kojarzy. [Przypis tłumacza]

<sup>2</sup> Ang. *Group of Seven* – grupa malarzy kanadyjskich, która założona została około 1919 roku. [Przypis tłumacza]

<sup>3</sup> Brian S. Osborne, *The iconography of nationhood in Canadian art. W: The iconography of landscape: Essays on the symbolic representation, design, and use of past environments*, red. D. Cosgrove i S. Daniels, Cambridge, U.K., Cambridge University Press 1988, s. 162–178.

Brian S. Osborne, *Interpreting a nation's identity: Artists as creators of national consciousness. W: Ideology and landscape in historical perspective: Essays on the meanings of some places in the past*, red. A. Baker i G. Biger, Cambridge, U.K., Cambridge University Press 1992b, s. 230–254.

<sup>4</sup> Erin Manning, *Ephemeral territories*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press 2003.

<sup>5</sup> Manning, *Ephemeral...*, s. xx–xxi.

<sup>6</sup> Thomas Courchene, *Glocalization: The regional/international interface*, „Canadian Journal of Regional Science” 1995, 18(1), s. 1–20.

Mike Featherstone, Scott Lash, i Roland Robertson, red. *Global modernities*, London, U.K., Sage Publications 1995.

Roland Robertson, *Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity. W: Global modernities*, red. M. Featherstone, S. Lash, i R. Robertson, London, U.K., Sage Publications 1995, s. 24–44.

Erik Swyngedouw, *Territorial organisation and the space/technology nexus*, „Transactions of the Institute of British Geographers” 1992, 17(4), s. 417–433.

E. Swyngedouw, i G. Baeten, *Scaling the city: the political economy of 'glocal' development – Brussels' conundrum*, „European Planning Studies” 2001, 9 (7), s. 827–850.

<sup>7</sup> Cliff Hague, *Planning and place identity. W: Place identity, participation and planning*, red. C. Hague i P. Jenkins, New York, Routledge 2005, s. 3–17.

<sup>8</sup> Dłuższa wersja tego artykułu, *Placing culture, setting our sites, locating identity: From native pines to subversive dahlias!*, była przygotowana dla The Strategic Research and Analysis Directorate, Department of Canadian Heritage łącznie z Initiative to Study the Social Effects of Culture (ISSEC), 1 kwietnia 2005 r., które to organy rządowe zajmowały się kwestiami piętnowania i promowania miejsca. To będzie przedmiotem następnego artykułu.

<sup>9</sup> Większość z tego, o czym mowa dalej w tekście, jest zaczerpnięta z około trzydziestu lub więcej lat myślenia o wyrazie tożsamości miejsc w sztuce i literaturze, rozwoju symbolicznych pejzaży jako proces kształtowania tożsamości, i świadomej interwencji państwa w proces tworzenia miejsc, który to ma olbrzymi ładunek ideologiczny. Mam nadzieję, że są dowody syntezy a nawet synergii w moich zmaganiach z zawilgością wielonarodowych, hybrydycznych kanadyjskich tożsamości.

<sup>10</sup> W oryginalne użyty został termin „place-worlds”, który tu przetłumaczony został jako „miejsca-światy”. [Przypis tłumacza]

<sup>11</sup> Edward S. Casey, *Remembering: A phenomenological study*, Bloomington, IN, i Indianapolis, IN, Indiana University Press 1987.

Edward S. Casey, *How to get from space to place in a fairly short stretch of time: Phenomenological prolegomena*. W: *Senses of place*, red. S. Feld i K. H. Basso, Santa Fe, NM, School of American Research Press 1996, s. 13–52.

Kevin Lynch, *The image of the city*, Cambridge, MA, MIT Press 1960.

Kevin Lynch, *What time is this place?* Cambridge, MA, MIT Press 1972.

J. E. Malpas, *Place and experience*, New York, Cambridge University Press 1999.

Linda McDowell, red. *Undoing place? A geographical reader*, London, U.K., Arnold 1997.

<sup>12</sup> Gilian Rose, „Places and identity: A sense of place”. W: *A place in the world: Places, cultures and globalization*, red. D. Massey i P. Jess, Oxford, U.K., Oxford University Press and Milton Keynes: Open University Press 1995, s. 87–132.

<sup>13</sup> Hague, *Planning...*, s. 4.

<sup>14</sup> Mircea Eliade, *The sacred and the profane: The nature of religion*, przeł. W.R. Trask, San Diego, CA, Harcourt Brace 1987. (Pierwsze wydanie w r. 1957).

Christian Norberg-Schulz, *Genius loci: Towards a phenomenology of architecture*, London, U.K., Academy Editions 1980.

<sup>15</sup> Hague, *Planning...*, s. 7–8.

<sup>16</sup> Z niem. „świat społeczny” lub „świat życia”. [Przypis tłumacza]

<sup>17</sup> Lutz Koepnick, *Forget Berlin*, „The German Quarterly” 2001, 74(4), s. 343–354.

<sup>18</sup> Angela Martin, *The practice of identity and an Irish sense of place*, „Gender, Place and Culture” 1997, 4(1), s. 89–114.

<sup>19</sup> W oryginalne użyty został termin „place-biographies”, tu przetłumaczony jako „miejsca-biografie”. [Przypis tłumacza]

<sup>20</sup> Christopher Y. Tilley, *A phenomenology of landscape: Places, paths and monuments*, London, U.K., Berg 1994.

<sup>21</sup> Rose, *Places and Identity...*, s. 89.

<sup>22</sup> Kenneth E. Foote, *Shadowed ground: America's landscapes of violence and tragedy*, Austin, TX, University of Texas Press 1997.

Arthur Neal, *National trauma and collective memory: Major events in the American century*, Armonk, NY, M.E. Sharpe 1998.

<sup>23</sup> W oryginalne użyty został termin „place-images”, tu przetłumaczony jako „obrazy-miejsc”. [Przypis tłumacza]

<sup>24</sup> James Howard Kunstler, *The geography of nowhere: The rise and fall of America's man-made landscape*, New York, Touchstone 1993.

Doreen Massey, *Space, place and gender*, Cambridge, U.K., Polity Press 1994.

Doreen Massey, *Places and their past*, „History Workshop Journal” 1995 wiosna, 39, s. 182–192.

Doreen Massey, *The political place of locality studies*. W: *Undoing place? A geographical reader*, red. L. McDowell, London, U.K., Arnold 1997, s. 317–331.

Doreen Massey, Pat Jess, red. *A place in the world? Places, culture, and globalization*, Oxford, U.K., Oxford University Press 1995.

Edward Relph, *Place and placelessness*, London, Pion 1976.

<sup>25</sup> W oryginale użyty został zwrot *re-membering places*, który w języku angielskim jest rozumiany jako gra słów, w której uwaga czytelnika zostaje zwrócona na nietrwały charakter pamięci i tożsamości, która nie pozostaje taka sama, lecz stale przekształca się na nowo; stąd przedrostek *-re* („ponownie”) oraz temat *member* („część” – wyraz ten nie funkcjonuje w j. ang. jako czasownik, ale wybrany został z powodu czasownika *remember* – „pamiętać”, z którym ma się kojarzyć). [Przypis tłumacza]

<sup>26</sup> Frances A. Yates, *The art of memory*. Chicago, IL, University of Chicago Press 2001. (Pierwsze wydanie w r. 1966)

<sup>27</sup> Patrick H. Hutton, *History as an art of memory*, Hanover, NH, University of Vermont 1993.

<sup>28</sup> Maurice Halbwachs, *La Topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*, Paris, France, Presses Universitaires de France 1971. (Pierwsze wydanie w r. 1941)

Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, New York, Arno Press 1975. (Pierwsze wydanie w r. 1925)

Maurice Halbwachs, *The collective memory*, przeł. Francis J. Ditter, Jr. i Vida Yazdi Ditter, New York, Harper and Row 1980. (Pierwsze wydanie w r. 1950)

<sup>29</sup> Mark Nuttall, *Arctic homeland: Kinship, community, and development in Northwest Greenland*, London, U.K., Belhaven Press and Scott Polar Research Institute, University of Cambridge 1992.

<sup>30</sup> Peter Ackroyd, *Albion: The origins of the English imagination*, London, U.K., Vintage 2004.

<sup>31</sup> Michaił Bachtin, *Forms of time and of the chronotope in the novel: Notes towards a historical poetics*. W: *The dialogic imagination*, red. M. Holquist, Austin, TX, University of Texas Press 1981, s. 84–258.

<sup>32</sup> Anthony D. Smith, *Chosen people: Sacred sources of national identity*, Oxford, ON, Oxford University Press 2003.

<sup>33</sup> Mieke Bal, Jonathan Crewe i Leo Spitzer, red. *Acts of memory: Cultural recall in the present*, Hanover, NH i London, U.K., University Press of New England 1999.

D. Ben-Amos, Liliane Weissberg, *Cultural memory and the construction of identity*, Detroit, MI, Wayne State University Press 1999.

Casey, *Remembering...*

Paul Connerton, *How societies remember*, Cambridge, U.K., Cambridge University Press 1989.

Lewis Pyenson, *Memory: Past and future*, Lafayette, LA, University of Louisiana 2000.

Christopher Shaw, Malcolm Chase, *The imagined past: History and nostalgia*, Manchester, U.K., Manchester University Press 1989.

Daniel J. Walkowitz, Lisa Maya Knauer, *Memory and the impact of political transformation in public space*, Durham, NC, i London, U.K., Duke University Press 2004.

John Walton, *Storied land: Community and memory in Monterey*, Berkeley, CA, University of California Press 2001.

<sup>34</sup> Susan S. Friedman, *Mappings: Feminism and the cultural geographies of encounter*, Princeton, NJ, Princeton University Press 1998.

<sup>35</sup> Massey, *Space...*

<sup>36</sup> Massey, *Space...*

<sup>37</sup> W oryginale autor posługuje się grą słów, na którą język oryginału, w przeciwieństwie do języka polskiego, pozwala. Podkreślone zostaje podobieństwo (zwłaszcza w wymowie) wyrazu *awareness* „świadomość” do stworzonego przez autora słowa, które zarazem sumuje angielskie morfemy, jak i sugeruje podział jednego wyrazu na trzy części składowe: „a-where-ness”. [Przypis tłumacza]

<sup>38</sup> M. de Certeau, *The practice of everyday life*, Berkeley, CA, California University Press 1984.

<sup>39</sup> Stephen Daniels, *Fields of vision: Landscape imagery and national identity in England and the United States*, Princeton, NJ, Princeton University Press 1993.

<sup>40</sup> Nazwa miejscowości w północno-wschodniej Walii. [Przypis tłumacza]

<sup>41</sup> Keith H. Basso, *Wisdom sits in places: Language and landscape among the Western Apache*, Austin, TX, University of Texas Press 1996.

<sup>42</sup> Terry Eagleton, Frederic Jameson, i Edward Said, *Nationalism, colonialism, and literature*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press 1990.

<sup>43</sup> Brian S. Osborne, *In the shadows of monuments: The British league for the reconstruction of the devastated areas of France*, „International Journal of Heritage Studies” 2001, 7(1), s. 59–82.

Brian S. Osborne, *Moose Jaw’s “Great Escape”: Constructing tunnels, deconstructing heritage, marketing places*, „Material History Review” 2002, wiosna, 55, s. 16–28.

Brian S. Osborne, *The place of memory and identity*, „Diversities” 2002, lato, 1(1), s. 9–13.

<sup>44</sup> Autor używa w oryginale wyrażenia *genres de vie* – z fr. sposób życia lub kultura lokalna. [Przypis tłumacza]

<sup>45</sup> Brian S. Osborne, *Some thoughts on landscape: Is it a noun, a metaphor or a verb?*, „Canadian Social Studies” 1998b, 32(3), s. 93–97.

<sup>46</sup> Barbara Bender, *Landscape: Politics and perspectives*, Oxford, U.K., Berg 1993.  
Denis Cosgrove, *Symbolic formation and symbolic landscape*, Madison, WI, University of Wisconsin Press 1988. (Pierwsze wydanie w r. 1984)

J. Brinckerhoff Jackson, *Landscapes*, Amherst, MA, University of Massachusetts Press 1980.

J. Brinckerhoff Jackson, *Discovering the vernacular landscape*, New Haven, CT, Yale University Press 1984.

J. Brinckerhoff Jackson, *A sense of place*, New Haven, CT, Yale University Press 1994.

Donald Meinig, red. *The interpretation of ordinary landscapes: Geographical essays*, New York, Oxford University Press 1979.

Osborne, *The iconography...*

Osborne, *In the shadows...*

Simon Schama, *Landscape and memory*, New York, Knopf 1995.

Richard Schein, *The place of landscape: A conceptual framework for interpreting the American scene*, „Annals of the Association of American Geographers” 1997 grudzień, 87(4), s. 660–680.

Tilley, *A phenomenology...*

Yi-Fu Tuan, *Topophilia*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall 1974.

Yi-Fu Tuan, *Space and place*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press 1977.

<sup>47</sup> Robert David Sack, *Homo geographicus: A framework for action, awareness, and moral concern*, Baltimore, MD, Johns Hopkins 1997.

<sup>48</sup> Schama, *Landscape...*, s. 61.

<sup>49</sup> Thomas W. Laqueur, *Introduction: Grounds for remembering. Special issue: Grounds for remembering*, „Representations” 2000, 69, s. 1–8.

<sup>50</sup> Cosgrove, *Symbolic formation...*, s. xiv.

<sup>51</sup> W oryginale, jak i książce D. Porteous, do której autor nawiązuje, użyte zostają neologizmy ukute na wzór angielskich słów *landscape* i *seascape*: „*smellscapes*”, „*soundscapes*”, „*bodyscapes*”, „*pornoscapes*”, co pozwala w łatwiejszy i bardziej adekwatny sposób mówić o usytuowaniu tożsamości podmiotów ograniczonych/umożliwionych własną cielesnością i jej konsekwencjami. [Przypis tłumacza]

<sup>52</sup> Heather Henderson, William Sharpe, *Gerard Manley Hopkins, 1844-1889*. W: *The Longman anthology of British literature, Volume 2B: The Victorian Age*, New York, Addison-Wesley Educational Publishers 2003, s. 1677.

<sup>53</sup> T.M. Scruggs, *Music, memory, and the politics of erasure in Nicaragua*. W: *Memory and the impact of political transformation in public space*, red. D.J. Walkowitz i L.M. Knauer, Durham, NC, i London, U.K., Duke University Press 2004, s. 255–275.

<sup>54</sup> W.J.T. Mitchell, *Landscape and power*, Chicago, IL, University of Chicago Press 1994.

<sup>55</sup> Z francuskiego, *aide-memoire* oznacza „pomoc dla pamięci”, a jest to nota przekazywana osobiście lub korespondencyjnie po zakończeniu bądź w trakcie trwania oficjalnych rozmów przez urzędnika państwowego wysokiej rangi lub przedstawicieli służby dyplomatycznej. [Przypis tłumacza]

<sup>56</sup> Susan Kuchler, *Landscape as memory: The mapping of process and its representation in a Melanesian society*. W: *Landscape, politics and perspectives*, red. Barbara Bender, Oxford, U.K., Berg 1993, s. 85–106.

<sup>57</sup> Brian Osborne, *Locating identity: Landscapes of memory*, „Choice” 2002b, 39(11/12), s. 1903–1911.

<sup>58</sup> Ferdinand Tönnies, *Community and society*, New York, Harper 1957.

<sup>59</sup> Benedict Anderson, *Imagined communities*, London, U.K., Verso 1991. (Pierwsze wydanie w r. 1983)

<sup>60</sup> Michael Mann, *The sources of social power. Volume II: The rise of classes and nation-states, 1760–1914*, Cambridge, U.K., Cambridge University Press 1993.

<sup>61</sup> Lawrence J. Vale, *Architecture, power, and national identity*, New Haven, CT, Yale University Press 1992.

<sup>62</sup> Christine M Boyer, *The city of collective memory: Its historical imagery and architectural entertainments*, Cambridge, MA, MIT Press 1994.

<sup>63</sup> John R. Gillis, *Commemorations: The politics of national identity*, Princeton, NJ, Princeton University Press 1994.

<sup>64</sup> John Bodnar, *Remaking America: Public memory, commemoration, and patriotism in the twentieth century*, Princeton, NJ, Princeton University Press 1992.

<sup>65</sup> Denis Cosgrove, Stephen Daniels, red. *The iconography of landscape: Essays on the symbolic representation, design, and use of past environments*, Cambridge, U.K., Cambridge University Press 1988.

Daniels, *Fields of vision...*

Eric Kaufmann, Oliver Zimmer, *In search of the authentic nation: Landscape and national identity in Canada and Switzerland*, „Nations and Nationalism” 1998, 4(4), s. 483–510.

David Lowenthal, *The past is a foreign country*, Cambridge, U.K., Cambridge University Press 1985.

David Lowenthal, *European and English landscapes as national symbols. W: Geography and national identity*, red. D. Hooson, Oxford, U.K., Oxford University Press 1994, s. 15–38.

David Lowenthal, *Possessed by the past: The heritage crusade and the spoils of history*, New York, The Free Press 1996.

David Matless, *Landscapes and Englishness*, London, U.K., Reaktion Books 1998.

Osborne, *The iconography...*

Brian S. Osborne, *The kindling touch of imagination: Charles William Jefferys and Canadian identity. W: A few acres of snow: Literary and artistic images of Canada*, red. G. Norcliffe i P. Simpson-Housley, Toronto, ON Dundurn Press 1992c, s. 28–47.

Brian S. Osborne, *Grounding national mythologies: The case of Canada. W: Espace et culture*, red. S. Courville i N. Seguin, Québec City, QC, Laval University Press 1995, s. 265–274.

Larry Pratt, Matina Karvellas *Nature and nation: Herder, myth, and cultural nationalism in Canada*, „National History” 1997, 1(1), s. 59–77.

<sup>66</sup> Bender, *Landscape...*, s. 3.

<sup>67</sup> Paul Koring, *Foreign policy and the circumpolar dimension*, „Canadian Foreign Policy” 1998 kwiecień, 6(1), s. 51–59.

<sup>68</sup> Seymour Martin Lipset, *Continental divide: The values and institutions of the United States and Canada*, London, U.K., Routledge 1990.

<sup>69</sup> Osborne, *The iconography...*

Brian S. Osborne, *From space to place: images of nationhood. W: Reflections from the prairies: Geographical essays*, red. H. J. Selwood i J. H. Lehr, Winnipeg, University of Winnipeg, Department of Geography 1992a, s. 1–13.

Osborne, *Interpreting...*

Osborne, *Grounding...*

Osborne, *In the shadows...*

<sup>70</sup> Manning, *Ephemeral...*, s. 7.

<sup>71</sup> Manning, *Ephemeral...*, s. 12.

<sup>72</sup> Eric Hobsbawm, Terence Ranger, *The invention of tradition*, Cambridge, U.K., Cambridge University Press 1983.

Eric Hobsbawm, *Foreword. W: Art and power: Europe under the dictators, 1930–1945*, red. D. Ades, T. Benton, D. Elliott, I. B. Whyte, London, U.K., Thames and Hudson 1995, s. 11–15.

Sanford Levinson, *Written in stone: Public monuments in changing societies*, Durham, NC, Duke University Press 1998.

Sergiusz Michalski, *Public monuments: Art in political bondage 1870–1997*, London, U.K., Reaktion Books 1998.

Robert S. Nelson, Margaret Olin, *Monuments and memory, made and unmade*, Chicago, IL, University of Chicago Press 2003.

Michael North, *The public as sculpture: From heavenly city to mass ornament. W: Art and the public sphere*, red. W.J.T. Mitchell, Chicago, IL, University of Chicago Press 1990, s. 9–28.

Smith, *Chosen people...*

<sup>73</sup> *Statuomania* „dosłownie mania wznoszenia posągów” – termin, który pojawił się w dziewiętnastym wieku.

<sup>74</sup> Maurice Agulhon, *La «statuomanie» et l'histoire*, „Ethnologie française” 1978, 8, s. 145–172.

<sup>75</sup> Smith, *Chosen people...*

<sup>76</sup> Bender, *Landscape...*, s. 80.

Vale, *Architecture...*

<sup>77</sup> Boyer, *The city of collective...*, s. 33–34.

<sup>78</sup> Rudy Koshar, *From monuments to traces: Artifacts of German memory, 1870-1990*, Berkeley, CA, University of California Press 2000.

<sup>79</sup> Patrice M. Dabrowski, *Commemorations and the shaping of modern Poland*, Bloomington, IN, Indiana State Press 2004.

<sup>80</sup> Katherine Verdery, *The political lives of dead bodies: Reburial and post-socialist change*, New York, Columbia University Press 1999.

<sup>81</sup> James A. Leith, *Space and revolution: Projects for monuments, squares, and public buildings in France, 1789–1799*, Montréal, QC, i Kingston, ON, McGill-Queen's Press 1990.

<sup>82</sup> Wercyngetoryks – łac. *Vercingetorix* (72–46 p.n.e.) – był wodzem galicyjskiego plemienia Arwernów i przywódcą wielkiego i zakończonego klęską powstania Galów przeciwko podbojowi Galii przez Rzymian. Imię Wercyngetoryks w jęz. galijskim to tytuł wojskowy, który tłumaczy się jako „wielki wódz/król wojowników” lub „król nad-wojowników”. [Przypis tłumacza]

<sup>83</sup> Marina Warner, *Monuments and maidens: The allegory of the female form*, London, U.K., Picador 1985.

Joy S. Kasson, *Marble queens and captives: Women in nineteenth century American sculpture*, New Haven, Yale University Press 1990.

Joanne Sharp, *Gendering nationhood: A feminist engagement with national identity*. W: *Body-space: Destabilising geographies of gender and sexuality*, red. N. Duncan, London, U.K., Routledge 1996, s. 97–108.

<sup>84</sup> Wilbur Zelinsky, *Nation into state: The shifting symbolic foundations of American nationalism*, Chapel Hill, NC, i London, U.K., University of North Carolina Press 1988.

<sup>85</sup> Jonathan Rutherford, *Forever England: Reflections on masculinity and empire*, London, U.K., Lawrence and Wishart 1997.

<sup>86</sup> Hobsbawm, *Foreword...*

Brian S. Osborne, *Constructing landscapes of power: The George Etienne Cartier Monument*, Montréal, „Journal of Historical Geography” 1998a, 24(4), s. 431–458.

<sup>87</sup> David L. A. Gordon, Brian S. Osborne, *Constructing national identity in Canada's capital, 1900–2000: Confederation square and the National War Memorial*, „Journal of Historical Geography” 2005, 30(4), s. 618–641.

K.S. Inglis, *Sacred places: War memorials in the Australian landscape*, Melbourne, Australia, Melbourne University Press 1998.

Catherine Moriarty, *Review article: The material culture of Great War remembrance*, „Journal of Contemporary History” 1999, 34(4), s. 633–662.

Robert Shipley, *To mark our place: A history of Canadian war memorials*, Ottawa, ON, NC Press 1992.

<sup>88</sup> Charles Tilly, *Coercion, capital, and European states, AD 990–1992*, Oxford, U.K., Blackwell 1992.



<sup>89</sup> Nazwa ta oznacza „brytyjska liga pomocy dla spustoszonych obszarów Francji” – inicjatywa brytyjska (1920) mająca na celu pomoc w odbudowie Francji po pierwszej wojnie światowej. [Przypis tłumacza]

Osborne, *In the shadows...*

<sup>90</sup> Cenotaf wzniesiony w latach 1926–1930 w Ottawie, upamiętniający Kanadyjczyków poległych we wszystkich wojnach. [Przypis tłumacza]

<sup>91</sup> Dzień pamięci (ang. Remembrance Day) – angielskie święto obchodzone też w Kanadzie i Belgii, a w USA pod nazwą Dnia Weterana, na cześć żołnierzy poległych w wojnach. [Przypis tłumacza]

<sup>92</sup> Nelson, Olin, *Monuments and memory...*

<sup>93</sup> Albert Boime, *The unveiling of the national icons: A plea for patriotic iconoclasm in a nationalist era*, Cambridge, U.K., Cambridge University Press 1998.

<sup>94</sup> Kirk Savage, *Standing soldiers, kneeling slaves: Race, war, and monument in nineteenth-century America*, Princeton NJ, Princeton University Press 1997.

<sup>95</sup> Savage, *Standing soldiers...*, s. 4.

<sup>96</sup> James E. Young, *At memory's edge: After-images of the Holocaust in contemporary art and architecture*, New Haven, CT, Yale University Press 2000.

<sup>97</sup> Levinson, *Written in stone...*, s. 10.

<sup>98</sup> Levinson, *Written in stone...*, s. 37.

<sup>99</sup> Leith, *Space and revolution...*

<sup>100</sup> Ronald Rudin, *Founding fathers: The celebration of Champlain and Laval in the streets of Quebec, 1878–1908*, Toronto, ON, University of Toronto Press 2003.

<sup>101</sup> Eliade, *The sacred...*

<sup>102</sup> George Mosse, *Confronting the nation: Jewish and Western nationalism*, Hanover, NH, University Press of New England 1994.

<sup>103</sup> Dai Smith, *Wales: A question of history*, Bridgend, U.K., Poetry Wales Press 1999.

<sup>104</sup> Conor Cruise O'Brien, *God-land: Reflections on religion and nationalism*, Cambridge, MA, University of Harvard Press 1988.

<sup>105</sup> Connerton, *How societies...*

<sup>106</sup> Boyer, *The city of collective...*, s. 319.

<sup>107</sup> Hutton, *History as an art...*, s. 80.

<sup>108</sup> Rudin, *Founding fathers...*

<sup>109</sup> W oryginale użyty został zwrot „space-containers”, co przetłumaczone jest tu dosłownie. [Przypis tłumacza]

<sup>110</sup> Dawn Ades, Tim Benton, David Elliot, i Iain Boyd Whyte, *Art and power: Europe under the dictators, 1930–1945*. London, U.K., Thames and Hudson 1995.

Osborne, *Constructing landscapes...*

Robert R. Taylor, *The word in stone: The role of architecture in the national socialist ideology*, Berkeley, CA, University of California Press 1974.

<sup>111</sup> Dabrowski, *Commemorations...*

Hobsbawm, *Foreword...*

H.V. Nelles, *The art of nation building: Pageantry and spectacle at Quebec's tercentenary*, Toronto, ON, University of Toronto Press 1999.

Osborne, *Some thoughts...*

Brian S. Osborne, Geraint B. Osborne, *The casteing of heroic landscapes: Constructing Canada's pantheon on Parliament Hill*, „Material History Review” 2004, 60, s. 35–47.

Shanney Peer, *France on display: Peasants, provincials, and folklore in the 1937 Paris World's Fair*, Albany, NY, State University of New York Press 1998.

Lyn Spillman, *Nation and commemoration: Creating national identities in the United States and Australia*, Cambridge, U.K., Cambridge University Press 1997.

<sup>112</sup> Daniel J. Sherman, *The construction of memory in interwar France*, Chicago, IL, University of Chicago Press 1999.

<sup>113</sup> Kirk Savage, *The politics of memory: Black emancipation and the Civil War. W: Commemorations: The politics of national identity*, red. J.R. Gillis, Princeton, NJ, Princeton University Press 1994, s. 127–149.

<sup>114</sup> Spillman, *Nation and commemoration...*

<sup>115</sup> Walkowitz, i Knauer, *Memory and the impact...*

<sup>116</sup> Gerald Sider, Gavin Smith, red. *Between history and histories: The making of silences and commemorations*, Toronto, ON, University of Toronto Press 1997.

<sup>117</sup> Prasenjit Duara, *Rescuing history from the nation*, Chicago, IL, University of Chicago Press 1995.

<sup>118</sup> Michalski, *Public monuments...*, s. 210.

<sup>119</sup> Robert Aldrich, *Vestiges of colonial empire in France: Monuments, museums and colonial memories*. Basingstoke, U.K., Palgrave Macmillan 2005.

Foote, *Shadowed ground...*

Katharine Hodgkin, Susannah Radstone, *Contested pasts: The politics of memory*, London, U.K., Routledge 2003.

Neal, *National trauma...*

Bill Niven, *Facing the Nazi past: United Germany and the legacy of the Third Reich*, London, U.K., Routledge 2002.

Karen E. Till, *The new Berlin: Memory, politics, place*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press 2005.

<sup>120</sup> Osborne, *The kindling touch...*

<sup>121</sup> Toronto Maple Leafs to zawodowa drużyna hokejowa założona w Toronto, Kanadzie w 1917 roku. Drużyna ta występuje w National Hockey League. [Przypis tłumacza]

<sup>122</sup> Rick Salutin, *Proud despite the facts*, „The Globe and Mail” 2005 marzec 18, s. A17.

<sup>123</sup> David Throsby, *Economics and culture*, Cambridge, U.K., University of Cambridge Press 2001.

<sup>124</sup> Robertson, *Glocalization...*, s. 29.

<sup>125</sup> Jane Jacobs, *Edge of empire: Postcolonialism and the city*, New York, Routledge 1996.

<sup>126</sup> Jacobs, *Edge of empire...*, s. 35.

<sup>127</sup> Colin Mercer, *From indicators to governance to the mainstream: Tools for cultural policy and citizenship*, Gatineau, QC, SRA Department of Canadian Heritage 2003.

<sup>128</sup> Michael Pretes, *Tourism and nationalism*, „Annals of Tourism Research” 2003, 30(1), s. 125–142.

<sup>129</sup> Robertson, *Glocalization...*, s. 35.

<sup>130</sup> Tim Coles, Dallen J. Timothy, red. *Tourism, diasporas and space*, London, U.K., Routledge 2004.

<sup>131</sup> Edward W. Soja, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*, Oxford, U.K., Blackwell 1996.

<sup>132</sup> Gerard Delanty, *Citizenship in a global age: Society, culture, politics*, Buckingham, U.K., Open University Press 2000.

Thomas Faist, *Transnationalism in international migration: Implications for the study of citizenship and culture*, „Ethnic and Racial Studies” 2000, 23(2), s. 189–222.

Nikos Papastergiadis, *The turbulence of migration: Globalization, deterritorialization and hybridity*, Oxford, U.K., Polity Press 2000.

Alejandro Portes, Luis E. Guarnizo, i Patricia Landholt, *The study of transnationalism: Pitfalls and promise of an emergent research field*, „Ethnic and Racial Studies” 1999, 22(2), s. 217–237.

Steven Vertovec, *Conceiving and researching transnationalism*, „Ethnic and Racial Studies” 1999, 22(2), s. 447–462.

<sup>133</sup> J.E. Braziel, A. Mannur, red. *Theorizing diaspora: A reader*, Malden, MA, Blackwell Publishing 2003.

<sup>134</sup> David Pearson, *Theorizing citizenship in British settler societies*, „Ethnic and Racial Studies” 2002, 25(6), s. 989–1012.

<sup>135</sup> Peggy Levitt, Rafael de la Dehesa, *Transnational migration and the redefinition of the state: Variations and explanations*, „Ethnic and Racial Studies” 2003, 26(4), s. 587–611.

<sup>136</sup> W oryginalne użyte są słowa wymyślone ad hoc „pluri-local” i „hetero-local” – przetłumaczone przeze mnie. [Przypis tłumacza]

<sup>137</sup> Wilbur Zelinsky, *The enigma of ethnicity: Another American dilemma*. Iowa City, IA, University of Iowa Press 2001.

<sup>138</sup> Coles, i Timothy, red. *Tourism, diasporas...*, s. 11.

<sup>139</sup> Modris Eksteins, *Living better through literature: Can novels paint a portrait of good citizenship?*, „Literary Review of Canada” 2004 lipiec/sierpień, s. 11–12.

<sup>140</sup> Judith Fitzgerald, *McLuhan, not Atwood!*, „Books in Canada” 1995 grudzień, s. 3–5.  
Stephen Henighan, *When words deny the world: The reshaping of Canadian writing*, Rein, ON, Porcupine’s Quill 2002.

Phillip Marchand, *Ripostes: Reflections on Canadian literature*. Erin, ON, Porcupine’s Quill 1997.

Terry Riegelhof, *This is our writing*, Erin, ON, Porcupine’s Press 2000.

David Solway, *Director’s cut*, Erin, ON, Porcupine’s Quill 2004.

<sup>141</sup> Eva Mackey, *The house of difference: Cultural politics and national identity in Canada*, London, U.K., Routledge 1999.

Manning, *Ephemeral...*

<sup>142</sup> Joanne P. Sharp, *A topology of „post” nationality: (Re)mapping identity in „The Sata-  
nic Verses”*, „Ecumene” 1994, 1(1), s. 65–76.

<sup>143</sup> R. Shields, *Places on the margin: Alternative geographies of modernity*, London, U.K., Routledge 1991.

<sup>144</sup> William Leach, *Country of exiles: The destruction of place in American life*, New York, Pantheon Books 1999.

<sup>145</sup> Leach, *Country of exiles...*, s. 176–177.

<sup>146</sup> Alejandro Morales, *Dynamic identities in heterotopia*. W: *Alejandro Morales: Fiction past, present, future perfect*, red. J.A. Gurpegui, Tempe, AZ, Bilingual Review 1996, s. 86–98.

<sup>147</sup> Gary Saul Morson, Caryl Emerson, *Mikhail Bakhtin: Creation of a prosaics*, Stanford, CA, Stanford University Press 1990.

<sup>148</sup> William F. Kelleher, *The troubles in Ballybogoin: Memory and identity in Northern Ireland*, Ann Arbor, MI, The University of Michigan Press 2003.

<sup>149</sup> Charles Taylor, *Sources of self: The making of modern identity*, Cambridge, MA Harvard University Press 1998.

<sup>150</sup> Taylor, *Sources of self...*, s. 341.

<sup>151</sup> Will Kymlicka (2000, December 27). *An ethnic stitch in time*, „The Globe and Mail” s. A15.

Will Kymlicka, *Liberalism, community, and culture*, Oxford, U.K., Clarendon Press 1994.

Will Kymlicka, *Multicultural citizenship*, Oxford, U.K., Clarendon Press 1995.

<sup>152</sup> Kymlicka, *An ethnic stitch...*, s. A15.

<sup>153</sup> Delanty, *Citizenship...*, s. 6.

<sup>154</sup> Ross Poole, *Nation and identity*, London, U.K., Routledge 1999.

<sup>155</sup> Poole, *Nation...*, s. 162.

<sup>156</sup> Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a world of strangers*, New York, W. W. Norton 2006a.

<sup>157</sup> Kwame Anthony Appiah, *The Case for Contamination*, „The New York Times Magazine” 2006b styczeń, 1, s. 30–52.

<sup>158</sup> Poole, *Nation...*, s. 162–163.

<sup>159</sup> Jürgen Habermas, *Citizenship and national identity: Some reflections on the future of Europe*. W: *Theorizing citizenship*, red. R. Beiner, Albany, NY, State University of New York Press 1995, s. 255–282.

<sup>160</sup> Arjun Appadurai, *Full attachment*, „Public Culture” 1998, 10(2), s. 443–449.

<sup>161</sup> Arjun Appadurai, *Sovereignty without territoriality: Notes for a post-national geography*. W: *The geography of identity*, red. P. Yaeger, Ann Arbor, MI, University of Michigan Press 1996, s. 40–58.

<sup>162</sup> Oren Yiftachel, Euan Hague, *Editorial: Excavating nationalism: Theory, space and critique*, „Hagar: Studies in Culture, Polity and Identities” 2002, 3(2), s. 167–170.

<sup>163</sup> Carlo Gamberale, *European citizenship and political identity*, „Space and Polity” 1997, 1(1), s. 37–59.

<sup>164</sup> Habermas, *Citizenship and national identity...*

Jürgen Habermas, *The European nation-state: On the past and future of sovereignty and citizenship*, „Public Culture” 1998, 10(2), s. 397–416.

<sup>165</sup> Jane Jenson, *Mapping social cohesion: The state of Canadian research*, Ottawa, ON, Canadian Policy Research Networks 1998. (Studium nr F/03)

Vertovec, *Conceiving and researching...*

<sup>166</sup> Richard Gwyn, *Nationalism without walls: The unbearable lightness of being Canadian*, Toronto, ON, McClelland & Stewart 1995.

ER(R)GO

polemiki | rozmowy | uwagi



## Czy „biała Kanada” potrzebuje „czarnoskórej Ani z Zielonego Wzgórza”?<sup>1</sup> Rozmowy z „Innymi”, wśród „Innych” i o „Innych”: kanadyjskie dyskursy mniejszościowe a budowanie dialogu transkulturowego

Polityka kulturowa rządu kanadyjskiego w stosunku do grup narodowych innych niż angielskie i francuskie zmieniała się wielokrotnie. Metanarracje narodowe tworzone przez polityków, krytyków, pisarzy i artystów opierały się najpierw na idei dwukulturowości<sup>2</sup>, a od roku 1971 na oficjalnej polityce wielokulturowości<sup>3</sup>, która miała na celu stworzenie dogodnych warunków rozwoju wszystkich kultur zamieszkujących Kanadę i stała się wzorem do naśladowania przez wiele państw. Krytycy kanadyjskiej polityki wielokulturowości twierdzą jednak, iż dyskurs „inności” przenika instytucje kultury, a etniczno-rasowe mniejszości znajdują się poza kręgiem kanadyjskiego „wyobrażonego społeczeństwa”, a co za tym idzie, kultury narodowej<sup>4</sup>. Podział literatury i kultury kanadyjskiej na stale rosnącą liczbę kategorii takich jak: azjatycko-kanadyjska, afrykańsko-kanadyjska, diasporyczna kanadyjska czy kanadyjska ludność rdzenna, jest uznawany za przejaw jej instytucjonalizacji, a tym samym „kontroli epistemologicznej”<sup>5</sup> przez krytyków kultury dominującej, czy innymi słowy – jest zarządzaniem różnic, które nie zostawia przestrzeni dla dialogu kultur, a ponadto kultury mniejszościowe, kultury „innych”, postrzegane są jako niebezpieczeństwo dla projektu narodowego<sup>6</sup>. Po 11 września 2001 roku, w obliczu intensywnych debat na temat terroryzmu rodzącego się wewnątrz kraju, promowanie polityki wielokulturowości i różnorodności kulturowej zostało poddane krytyce i poważnie ograniczone z powodu obaw o bezpieczeństwo narodowe. Politycy szukają nowych sposobów na „zarządzanie” kanadyjską mozaiką kulturową. Badacze literatury i kultury, pisarze i artyści, szczególnie przedstawiciele kultur mniejszościowych, wykazują duże zaangażowanie w proces szukania alternatywnych wizji kanadyjskości.

Rozmowy przeprowadzone przeze mnie, drogą elektroniczną oraz w kontakcie osobistym z przedstawicielami kanadyjskich kultur mniejszościowych oraz badaczami tych kultur, ukazują próby diagnozy kanadyjskich dyskursów literackich i kulturowych. Osoby zaproszone do dyskusji rozważają wiele kwestii, począwszy od problematyki wielokulturowości i etniczności do dys-

kursu na temat obywatelstwa i rodzimego kosmopolityzmu, a skończywszy na dialogu transkulturowym. Interesuje mnie, jak postrzegają oni swoją rolę w wielokulturowym społeczeństwie kanadyjskim XXI wieku, jakie są ich nadzieje i wątpliwości. Poniższy tekst nie oferuje syntezy współczesnych debat, ale stwarza forum czy też polifoniczną przestrzeń dla poglądów osób, które w ostatnich latach odgrywają dużą rolę w kanadyjskim życiu literackim i kulturowym. Moje pytania poprzedzone są krótkimi notami biograficznymi o rozmówcach. Przekazane wypowiedzi, w moim tłumaczeniu, podzielone są tematycznie, a dodane komentarze stanowią próbę ich kontekstualizacji.

## Dylematy wielokulturowości

\*\*\*\* CATHERINE KHORDOC

Profesor romanistyki z Carleton University, współzałożycielka Centrum Transnarodowej Analizy Kulturowej [Centre for Transnational Cultural Analysis]. Jej badania koncentrują się na współczesnej literaturze Quebecu, a szczególnie na „écriture migrante”, na pisarstwie transkulturowym i wielojęzyczności.

**\*\*Eugenia Sojka<sup>7</sup>**: Na konferencji „Complicated Entanglements”<sup>8</sup> wygłosiła Pani referat pt. “Multiculturalism, Interculturalism and Transculturalism: Models of Plurality and Nationalism in Québec Literary Discourses”, w którym zwraca Pani uwagę na różnice w konceptualizacji różnorodności kulturowej i narodowości w Kanadzie angielskojęzycznej oraz w Quebecu, a także na oddźwięk tej problematyki w dyskursach literackich. Proszę powiedzieć, na czym polega specyfika tego odmiennego podejścia do kategorii wielokulturowości oraz twórczości pisarzy mniejszościowych?

**\*\*Catherine Khordoc<sup>9</sup>**: Przede wszystkim zastanawia mnie to, że w Quebecu i w Kanadzie jest niewiele badań komparatywnych w dziedzinie studiów literackich. W roku 1945 Hugh MacLennan napisał powieść zatytułowaną *Two Solitudes* [Dwie przestrzenie samotności], mając na myśli, jak wtedy uważano, dwa narody założycielskie – francuską i angielską Kanadę. Zdumiewa mnie fakt, że w rozwijających się dziedzinach pisarstwa etnicznego czy ‘écriture migrante’ w Quebecu nie ma większego zainteresowania ich porównywaniem oraz sposobami interpretacji przez krytyków. Nie chcę tu sugerować, że nie ma w ogóle badań komparatywnych (osoby zainteresowane odsyłam do prac Winfried Siemerling<sup>10</sup>, Christl Verduyn<sup>11</sup>, J.W. Berry<sup>12</sup>, J.A. Laponce, Marie Carrière<sup>13</sup> oraz moich, jako redaktorów zbiorów esejów zawierających teksty o Quebecu i Kanadzie). Jednakże, nawet w tych zbiorach, mało tekstów, jeśli w ogóle, reprezentuje podejście komparatywne. Dla czego krytycy, naukowcy czy studenci należący do jednej tradycji czy innej



ignorują się wzajemnie? Mimo niezaprzeczalnych różnic między Kanadą i Quebeciem, większy dialog między tymi dwiema społecznościami byłby niewątpliwie wzbogacający i inspirujący.

Spróbuję naszkicować kilka głównych różnic w podejściu do badań nad pisarstwem wielokulturowym oraz mniejszościowym w Quebecu i w Kanadzie. W Kanadzie angielskojęzycznej przez wiele lat była tendencja badania literatury tworzonej przez imigrantów z punktu widzenia etniczności. Enoch Padolsky<sup>14</sup>, specjalista w dziedzinie kanadyjskiej literatury mniejszościowej, cytuje liczne przykłady twórczości kanadyjskiej typu: pisarstwo islandzko-kanadyjskie, węgiersko-kanadyjskie, arabsko-kanadyjskie, afrykańsko-kanadyjskie itd. Chociaż wydaje się istotne grupować teksty autorów o wspólnym pochodzeniu etnicznym, takie podejście wzmacnia jedno z głównych oskarżeń polityki wielokulturowości w Kanadzie – tworzenie gett etnicznych. Przyczynia się również do tworzenia poglądu esencjonalistycznego, wyznaczającego normatywną tematykę literatury włosko-kanadyjskiej czy arabsko-kanadyjskiej. Antologia pod redakcją Lindy Hutcheon i Marion Richmond jest jedną z pierwszych publikacji<sup>15</sup> – chociaż nie jedyną obecnie – która próbuje znieść te podziały poprzez zgromadzenie pisarzy o różnym pochodzeniu etnicznym i kulturowym<sup>16</sup>. Innym problemem, jaki stwarza badanie literatury z punktu widzenia etniczności, jest założenie, że etniczność osoby można określić jednym słowem. Co wtedy zrobić z pisarzami takimi jak Thomas King, których pochodzenie wskazuje na kilka różnych etniczności i kultur? Ponadto, stosowanie tej metody narzuca kategorię etniczności na tekst na podstawie samej biografii i pochodzenia autora, nawet jeśli nie porusza on tej tematyki. Czy pisarz imigrant musi zawsze pisać o emigracji, wygnaniu, pochodzeniu i zawsze brać pod uwagę doświadczenia osobiste czy rodzinne?

W krytyce quebeckiej mniejszy nacisk położony jest na konkretne grupy mniejszościowe. Można to wyjaśnić mniejszą liczbą mieszkańców i dlatego mniejszą grupą pisarzy z takich społeczności. Ale powód tłumaczący taki rozwój sytuacji może być inny: w Quebecu, jeśli ktoś przesadnie zajmuje się etnicznością, może obawiać się zaszufładowania jako rasista. W tej prowincji coraz częściej pisarstwo mniejszościowe określane jest jako *écriture migrante* (pisarstwo migracyjne). Chociaż, muszę dodać, znany krytyk Pierre Nepveu<sup>17</sup> jest ostrożny w definiowaniu *écriture migrante* jako literackiej estetyki ruchu, migracji czy dryfowania w pisarstwie, aby nie akcentować socjologicznego zjawiska imigracji; niemniej jednak jest ten termin używany do analizy pisarstwa imigrantów (a w niektórych przypadkach ich potomków). *Écriture migrante* jest, pod wieloma względami, włączone w nurt dominującego czy też kanonicznego pisarstwa quebeckiego, chociaż w stopniu niedostatecznym, ale zaletą tej sytuacji jest z pewnością to, że zachęca do analizy roli pisarstwa mniejszo-

ściowego w kształtowaniu literatury i kultury quebeckiej. To z kolei skłoniło niektórych pisarzy i badaczy literatury do rozważenia znaczenia pojęcia *transkultura*, które podkreśla, że kultura jest w stanie stałego rozwoju dzięki kontaktom i wzajemnym relacjom z różnymi grupami, tradycjami czy wierzeniami. Jednakże jest jeszcze inna okoliczność, która wchodzi w grę, a ma związek z aspiracjami Quebecu dotyczącymi uzyskania niepodległości. Quebec nie stanie się suwerenny, jeśli jego społeczności imigranckie będą zamknięte w getcie (odsunięte na dalszy plan) i traktowane inaczej niż większość. Jeśli projekt niezależności ma odnieść sukces, musi być projektem obywatelskim, a nie nacjonalistycznym (należy czytać – etnicznym). Jeśli Quebec ma być niezależnym państwem, musi być państwem dla wszystkich, a nie tylko dla tych o starych korzeniach francusko-katolickich. Z tego też powodu ten pozorny brak postawy politycznej w *écriture migrante* jest w istocie polityczny.

Pojęcie transkultury jest z pewnością użyteczne dla analizy pisarstwa mniejszościowego zarówno w Quebecu, jak i w Kanadzie [...], ponieważ proponuje kategorie wymiany i zmiany, sugerując, że do zmian dochodzi nie tylko wewnątrz społeczności imigranckich, pod względem ich integracji ze społeczeństwem kanadyjskim, ale również w obrębie całego społeczeństwa. Ten proces transkulturowy wyraźnie zachodzi w niektórych, a być może w większości tekstów wielokulturowych, ale nie zawsze jest to odzwierciedlone w analizach krytyków. Poważniejszy dialog między krytykami quebeckiego i kanadyjskiego pisarstwa mniejszościowego sprzyjałby wymianie poglądów, terminologii i pojęć, która doprowadziłaby do rozwoju bardziej szczegółowej krytyki i zrozumienia pisarstwa wielokulturowego. Należy podkreślić jeszcze raz, iż w przeciwieństwie do oficjalnej polityki wielokulturowości, rząd Quebecu realizuje program interkulturowości polegający na stworzeniu grupom mniejszościowym warunków umożliwiających im rozsądne sposoby dostosowania się [*reasonable accommodations*] do społeczeństwa dominującego. Kategoria *écriture migrante* odzwierciedla w Quebecu próbę integracji literatury tworzonej przez imigrantów, podczas gdy w Kanadzie angielskojęzycznej istnieje tendencja traktowania literatury jako produktu specyficznych grup etnicznych, co odzwierciedla główną krytykę Ustawy o Wielokulturowości jako prowadzącej do gettoizacji grup mniejszościowych.

## Dylematy etniczności

<sup>18</sup>*Catharine Khordoc zwraca uwagę na duże znaczenie kategorii etniczności w angielskojęzycznej krytyce literackiej i kulturowej. Warto przypomnieć, iż zainteresowanie etnicznością zaczęło się dopiero po wprowadzeniu polityki wie-*

lokulturowości. Wcześniejszy model dwukulturowości ignorował różnorodność kulturową tego kraju, a kanadyjskość definiowano z pominięciem problematyki etniczności. Dopiero raport Komisji do Spraw Dwujęzyczności i Dwukulturowości pt. *The Cultural Contribution of the Other Ethnic Groups* (1969) zwrócił uwagę na twórczość grup etnicznych innych niż angielska czy francuska. W latach 1979–1986 Ministerstwo do Spraw Wielokulturowości zamówiło serię prac krytycznych i bibliograficznych na temat literatury tworzonej przez różnorodne grupy etniczne. Etniczność była jednak często traktowana w sposób esencjonalistyczny, a pisarze etniczni byli marginalizowani, gdyż rzekomo nie pisali o wartościach uniwersalnych. Polityka wielokulturowości prowadziła w istocie do segregacji społeczeństwa. Podkreślała otwartość społeczeństwa na różnorodność kulturową, ale równocześnie tworzyła przestrzeń nostalgii i folkloru, która w rzeczywistości izolowała wielorakie kultury i nie prowadziła do ich dialogu. Tacy krytycy, jak Diana Brydon, E.D. Blodgett, Linda Hutcheon, Barbara Godard, Arun Mukherjee czy Marlene Nourbese Philip podkreślali konieczność problematyzowania kategorii etniczności i włączenia tzw. literatury etnicznej do kanonu literatury kanadyjskiej. Problem stereotypizacji etnicznej i rasowej był krytykowany przez wielu krytyków i pisarzy, którzy zaproponowali alternatywne podejście do kwestii etniczności, chociażby poprzez eksplorację języka i formy twórczości (np. Claire Harris, Marlene Nourbese Philip, Dionne Brand czy Ayanna Black). Publikacja Neila Bissoondath, *The Cult of Multiculturalism* (Kult wielokulturowości), opiera się z kolei, jak twierdzi Smaro Kamboureli, „na założeniu, że Kanada wkroczyła w etap postetniczny”<sup>19</sup>.

#### \*\*\*\* SMARO KAMBOURELI

Dyrektor Instytutu TransCanada, profesor na University of Guelph, jedna z najbardziej wpływowych krytyków kanadyjskich, autorka i redaktorka wielu publikacji: *In the second person* (1985), *On the Edge of Genre: The Contemporary Canadian Long Poem* (1991), *Scandalous Bodies: Diasporic Literature in English Canada* (2000), *A Mazing Space: Writing Canadian Women Writing*, współredakcja z Shirley Neuman (NeWest 1986); redaktorka antologii *Making a Difference: Canadian Multicultural Literature and Making a Difference: Multicultural Literatures in English Canada* (1996, 2006). Założycielka i redaktorka serii wydawniczej *The Writer as Critic* w NeWest Press (Edmonton); ostatnia publikacja: *Trans.Can.Lit: Resituating the Study of Canadian Literature* (2007, współredakcja z Royem Miki); organizatorka konferencji TransCanada. Smaro Kamboureli jest pochodzenia greckiego.

**\*\*E.S.:** Czy etniczność jest kategorią całkowicie zdyskredytowaną we współczesnych dyskursach kulturowych?

**\*\*Smaro Kamboureli<sup>20</sup>:** Etniczność w Kanadzie związana jest z warunkami codziennego życia, jest tym, co stanowi o kanadyjskości. Prawdziwym

dylematem jest to, że niektórzy ludzie – oraz państwo narodowe – mają problem z kwestią etniczności. Etniczność jako kategoria interpretacyjna została jednak zastąpiona taką terminologią jak: diasporyczność, wielokulturowość, postkolonialność, transnarodowość, transkulturowość itd. Z punktu widzenia krytyki niewielu badaczy dzisiaj posługuje się terminami ‘etniczny’ czy ‘etniczność’, a ponadto wspomniana wyżej zmiana terminologii sygnalizuje, chociaż nie zawsze, zmianę paradygmatów krytycznych, jak również zmiany dotyczące tego, jak myślimy o naszej i w naszej dyscyplinie. Ale zmiany te nie sugerują automatycznie postępu; wskazują one natomiast na płynność tej terminologii jak również uporczywość, z jaką powraca, na fakt, że państwo-naród stoi w obliczu trudnych problemów globalizacji, mobilności transnarodowej oraz kwestii bezpieczeństwa.

Jednym z najważniejszych zadań stojących przed badaczami „problematyki etniczności” jest analiza dyskursów dotyczących bezpieczeństwa, jak również tak zwanego utrzymania pokoju, dyskursów, które nadal, i to w sposób niezwykle niebezpieczny, zmieniają znaczenie kategorii „Innego”. Ostatni projekt Instytutu TransCanada<sup>21</sup>, pt. „Dyskursy bezpieczeństwa, narracje na temat zachowania pokoju oraz kulturowa wyobraźnia w Kanadzie”, wpisuje się w tę problematykę; został on niedawno zakończony przeze mnie we współpracy z Heike Harting, a będzie opublikowany w specjalnym numerze „University of Toronto Quarterly”.

## Przeobrażenia kategorii „inności”

*Krytycy polityki wielokulturowości twierdzą, iż tworzy ona przestrzeń dla współistnienia wielorakich tradycji kulturowych, ale nie prowadzi do ich dialogu; ponadto kultura i wartości europejskie są nadal na pozycji dominującej. Takie wydarzenia kulturowe jak Miesiąc Historii Afrykańskiej [Black History Month], Latynoski Festiwal Morski [Harbourfront Festival], obchody Azjatyckiego Nowego Roku czy Caribana, festiwal afrykańsko-amerykański, słyną z rozrywkowego charakteru i kolorytu lokalnego, ale w istocie są kulturowo marginalne. Wyznaczono im status wielokulturowej „inności”. Twórczość kultur mniejszościowych nie jest już określana jako prymitywna, ale rozpatruje się ją w kategorii „różnicy”; jest ona „inna”/odmienna/różna, co w istocie jest przykładem etniczności bądź egzotyzyacji typowej dla dyskursów imperialistycznych. Dyskurs „inności” nadal istnieje w kulturze i mediach, jak argumentują Carol Tator i Frances Henry w książce Challenging Racism in the Arts: Case Studies of Controversy and Conflict<sup>22</sup>. Ich badania ukazują, iż podobnie jak w innych liberalnych demokracjach, w Kanadzie można zaobserwować nową*

formę rasizmu, określaną jako „rasizm demokratyczny”, którego podstawą jest „dyskurs zaprzeczenia/ negacji [...] istnienia kulturowego, strukturalnego i systemowego rasizmu w liberalnym społeczeństwie demokratycznym”<sup>23</sup>. Rasizm demokratyczny to ideologia, w której „takie liberalne wartości jak sprawiedliwość, indywidualizm, egalitaryzm i wolność”<sup>24</sup> ścierają się z postawami, polityką i praktykami rasistowskimi, które są głęboko zakorzenione w wielu dyskursach społecznych. To zaprzeczenie rasizmu jest powszechne wśród polityków i przedstawicieli władzy reprezentujących ideologie europejskie.

## Demokratyczny rasizm – dylematy „innych”

\*\*\*\* GEORGE ELLIOTT CLARKE

Poeta, dramaturg, powieściopisarz, krytyk literacki pochodzenia afrykańskiego; zajmuje się badaniem doświadczeń i historii Kanadyjczyków pochodzenia afrykańskiego. Zdobywca wielu nagród, w tym Nagrody Gubernatora Kanady w dziedzinie poezji za zbiór wierszy pt. *Execution Poems*. Autor pracy krytycznej: *Odysseys Home: Mapping African-Canadian Literature*, wielu tomików poezji *Saltwater Spirituals and Deeper Blues*, *Whylah Falls*, *Lush Dreams*, *Blue Exile: Fugitive Poems 1978–1993*, *Gold Indigoes*, *Blue*, *Illuminated Verses*, *Black, I & I*; sztuk dramatycznych i oper jazzowych *Whylah Falls: The Play*, *Beatrice Chancy*, *Québécoisité*, *Trudeau: Long March*, *Shining Path*, oraz powieści *George and Rue*.

**\*\*E.S.:** W eseju „Idea Europy w literaturze afrykańsko-kanadyjskiej”<sup>25</sup> pisze Pan, iż pisarz afrykańsko-kanadyjski, który decyduje się sławić tożsamość kanadyjską, będzie potraktowany protekcyjnie, nie zostanie uznany za pisarza pierwszej klasy: „Biała Kanada”, kraj ludzi o białym kolorze skóry, nie potrzebuje „czarnoskórej Ani z Zielonego Wzgórza”. Czy nadal Pan tak uważa?

**\*\*George Elliott Clarke<sup>26</sup>:** Tak, wciąż uważam, że biała Kanada rządzona przez elity europejskie nadal nie pragnie „czarnoskórej” Ani z Zielonego Wzgórza”. Dowodem na to jest rażąca nieobecność czy brak czarnoskórej postaci, która mogłaby automatycznie reprezentować Kanadę (czy kanadyjskość) jako ukochany symbol. Tak, to prawda, że Gubernator Generalny Kanady, Jej Ekscelencja Michaëlle Jean, ma pochodzenie afrykańskie i reprezentuje kraj i Kanadyjczyków – z racji swojego urzędu. Jednak nawet ona nie symbolizuje Kanady czy kanadyjskości w sposób niekwestionowany, tak jak uznaje się to za oczywiste w przypadku hokeistów z Montrealu, gwiazd rocka z Winnipegu, graczy w curling z Halifaxu, Talking Heads<sup>27</sup> z Toronto, miasta Quebec, aktywistów walczących o suwerenność Quebecu czy „kochających drzewa” z Vancouver (działaczy na rzecz ochrony środowiska). Kiedy widzę obraz oficjalnej kultury kanadyjskiej – w fascynujących obrazach przemysłu rozrywkowego, w historii czy nawet w zwykłych codziennych wiadomościach

– rzadko widzę ‘ludzi kolorowych’ przedstawianych jako archetypowych Kanadyjczyków; jeszcze rzadziej są to osoby pochodzenia afrykańskiego. Jeśli biały rasizm amerykański został wprowadzony przez ucisk, biały rasizm kanadyjski został wdrożony poprzez wykluczenie innych. Ofiary rasizmu amerykańskiego są bohatercko widoczne, nawet jeśli są śmiertelnie ranne; ofiary rasizmu kanadyjskiego są milcząco niewidoczne...

\*\*\*\* JIN-ME YOON

Artystka multimedialna pochodzenia koreańskiego, profesor na Simon Fraser University, School for the Contemporary Arts; jej prace włączają się w międzynarodowe dyskusje na temat miejsca i tożsamości, przynależności narodowej (*Souvenirs of the Self, A Group of Sixty Seven*), procesu rasizmu (*Welcome Stranger Welcome Home*), różnic seksualnych, stereotypów kulturowych (*Embodied Enactments*) oraz wzajemnych relacji między ciałem, miastem i historią (*The dreaming collective knows no history*).

**\*\*E.S.:** Należy Pani do grupy artystów, których transkulturowy status w Kanadzie pozwala im efektywnie wpisać się w dyskusję na temat problemu kanadyjskości. W pracach multimedialnych, takich jak „Souvenirs of the Self”, „Touring Home from Away” oraz „Welcome Stranger Welcome Home”, demaskuje Pani wielorakie stereotypy kanadyjskości oraz ich rolę w przedstawieniu tożsamości kulturowej, ze szczególnym naciskiem na determinizm geograficzny oraz oficjalną politykę wielokulturowości i jej rolę w utrwalaniu esencjonalistycznego pojęcia etniczności. Co było bezpośrednim bodźcem do powstania tych prac?

**\*\*Jin-me Yoon<sup>28</sup>:** To moje doświadczenie rasizmu oraz innych subtelnych form marginalizacji kulturowej przyczyniło się do powstania takich moich wczesnych prac, jak „Souvenirs of the Self” (1991) [Pamiętki własnego „ja”] i „A Group of Sixty-Seven” (1996). Muszę powiedzieć, że Kanada roku 1968 – kiedy emigrowałam z matką i siostrami, aby dołączyć do ojca, który, jako lekarz z Trzeciego Świata, dzięki stypendium studiował na „postępowym Zachodzie” – była innym krajem niż ten obecny, przedstawiany jako propagandowy dziecięcy obraz tolerancyjnej wielokulturowości. Te starsze formy rasizmu, zarówno zalegalizowane jak i powszednie – manifestowane jako uprzedzenia kulturowe – niestety nie wygasły, ale zostały przekształcone w nowy obraz łatwej transnarodowości, wyrażający się w spokojnych przepływach kultury i kapitału w erze przyspieszonej globalizacji, którą miasto takie jak Vancouver szczególnie lubi promować. Moje późniejsze prace powstały pod wpływem przemian kulturowych związanych z ruchami społecznymi oraz buntowniczymi formami dyskursów mniejszościowych – feministycznych, *queer* czy postkolonialnych.

## Tworzenie przestrzeni dialogu transkulturowego

*Można mnożyć przykłady niesprawiedliwości w stosunku do grup mniejszościowych w Kanadzie, wskazywać na tendencyjne i stereotypowe metody ich reprezentacji w literaturze i kulturze, ale sytuacja się zmienia dzięki zaangażowaniu artystów, pisarzy, krytyków i badaczy kultury, szczególnie tych pochodzących z grup zróżnicowanych etnicznie i rasowo; ich działalność wpływa na poziom partycypacji społecznej oraz wyobrażenie o określonej społeczności. Przedstawiciele kultur mniejszościowych są zaangażowani w proces kulturowej translacji, w tworzenie przestrzeni międzykulturowego spotkania. Reprezentują oni otwartą postawę wobec różnic kulturowych i tożsamości.*

### \*\*\*\* RICHARD ATLEO

Richard Atleo, dziedziczny wódz Pierwszego Narodu Ahousaht, działacz społeczny, autor książki pt. *Tsawalk: A Nuu-chah-nulth Worldview*. Jako dziecko spędził 12 lat w szkole z internatem dla Indian. Jest pierwszym przedstawicielem ludności rdzennej Kolumbii Brytyjskiej, który otrzymał doktorat. Ma duży wkład w stworzenie Wydziału Studiów nad Ludnością Rdzenną Kanady w Malaspina University College, obecnie Vancouver Island University, gdzie wykładał w latach 1994–2004. Pełnił również funkcje w zarządzie Eco-Trust Canada, a w Clayoquot Sound był wiceprzewodniczącym Rady Naukowej ds. Odnawialnej Gospodarki Leśnej. Obecnie prowadzi badania na University of Manitoba; jest również profesorem kontraktowym na University of Victoria w Kolumbii Brytyjskiej.

**\*\*E.S.:** Jak widzi Pan swoją rolę jako przedstawiciela ludności rdzennej, dziedzicznego wodza narodu Ahousaht, autora książki *Tsawalk: A Nuu-chah-nulth Worldview*<sup>29</sup> w stosunku do obecnej postawy rządu kanadyjskiego czy kultury dominującej wobec Pierwszych Narodów Kanady?

**\*\*Richard Atleo<sup>30</sup>:** Moim celem jest budowanie dialogu prowokującego do pytań wspólnych dla społeczeństwa: jak współżyć z innymi, jak współżyć ze środowiskiem? W przeszłości byłem pełen gniewu, gotowy do protestu, do użycia siły. W szkole rezydencjalnej<sup>31</sup> uczono mnie, że całe moje życie jest pomyłką, nie było dla mnie ucieczki z tego więzienia wstydu... z tej przestrzeni niepokoju... ale udało mi się z niej wyrwać; zrozumiałem, że życie jest wartością. Moja babcia powtarzała: unikaj destrukcyjnych elementów rzeczywistości, naucz się ją kształtować, utrzymuj kontakty z dobrymi ludźmi. To wielkoduszność jest prawem życia, tak jak grawitacja; brak szacunku dla innych to śmierć duszy; dzielenie się z innymi jest życiodajne. Niedzielenie się z innymi to śmierć. Moja rola polega na przekazaniu wiedzy i światopoglądu moich przodków, którzy mają wiele do zaoferowania współczesnemu, zglobalizowanemu światu. Moi przodkowie wiedzieli jak żyć. Zachodnia wiedza

naukowa jest złudna. Rzeczywistość, w jakiej teraz żyjemy, jest spolaryzowana; rządzą nią przeciwstawne siły... nie ma w niej harmonii – jest to forma życia podobna do nowotworu... do raka, który nie daje nic z siebie, ale zabiera wszystko [...], w jaki sposób ją zmienić, jak nią zarządzać? Kluczem jest światopogląd narodu Nuu-chah-nulth, który zawarty jest w słowie *Tsawalk* co oznacza „wszystko jest jednością”, wszystko stanowi harmonijną zintegrowaną całość, zarówno w sensie fizycznym jak i metafizycznym. Nasze opowiadania o powstaniu świata i mity, jak również wspólne doświadczenia poszukiwania wizji, ujawniają jedność bytu z resztą ludzkości oraz każdą inną formą życia w środowisku naturalnym. A kiedy dodamy do tego ostatnie wyniki badań naukowych wskazujących na jedność wszechświata, wspólne pochodzenie całego życia w rezultacie pojedynczego Wielkiego Wybuchu [Big Bang] – to wtedy zaczyna ujawniać się wizja tego, co może się zdarzyć [...].

Światopogląd narodu Nuu-chah-nulth oparty jest na czterech filarach wyznaczonych przez słowa: *consent* (zgoda na harmonijne zdrowe życie), *recognition* (uznanie praw innych do istnienia), *respect* (szacunek do życia) oraz *continuity* (zachowanie ciągłości życia w równowadze i harmonii). Język Nuu-chah-nulth zawiera ogromne bogactwo znaczeń. Wyraz ‘guas’, na przykład, oznacza osobę, lecz nie odnosi się tylko do ludzi, ale dotyczy każdej formy życia. Cały wszechświat jest jednością. Konieczna jest więc zmiana paradygmatów. Ważne jest, aby żyć w sposób nienaruszający równowagi ekologicznej, aby stać się, mówiąc metaforycznie, częścią harmonijnej, zrównoważonej całości.

\*\*\*\* GEORGE ELLIOTT CLARKE

**\*\*E.S.:** Jak określiłby Pan swoją rolę w procesie dekolonizacji literatury/kultury kanadyjskiej?

**\*\*George Elliott Clarke<sup>32</sup>:** Moja rola w tym procesie polega na wypukleniu historii rasizmu i etniczacji – na przedstawieniu naszej własnej historii, jak robią to również inni pisarze kanadyjscy pochodzenia afrykańskiego. Nie koncentrujemy się jednak wyłącznie na dyskursie dotyczącym dominującej ludności białej i mniejszościowej afro-kanadyjskiej. Chciałbym zwrócić uwagę na teksty, które poruszają problematykę dialogu transkulturowego czy też jego potrzebę, między grupami mniejszościowymi; warto przeczytać między innymi *Moon Honey* (1995) autorstwa Suzette Mayr czy *dissed/banded nation* (1995) Davida Odhiambo.

\*\*\*\* JIN-ME YOON

**\*\*E.S.:** Czy Pani twórczość wpisuje się w ostatnie dyskusje kanadyjskie na temat konieczności budowania komunikacji transkulturowej? Czy uważa Pani, że sztuka jest/może być narzędziem promowania transkulturowości?



**\*\*Jin-me-Yoon<sup>33</sup>**: Myślę, że w mojej sztuce odbijają się echem przede wszystkim obecne debaty na temat obywatelstwa i transnarodowości, chociaż nie jest to bezpośrednio uchwytne, szczególnie w moich ostatnich pracach, jeśli porównam je z esejami czy prezentacjami na ten temat. Powiedziałabym, że jestem artystką, której działalność artystyczna prowadzi do pytań i hipotez badawczych. Jest to forma praktyki zasadniczej, a nie drugorzędnej w stosunku do dyskursu akademickiego rozumianego bardziej tradycyjnie. Obie są spokrewnione, ale również bardzo różne; respektuję tę różnicę. Moja praktyka artystyczna pozwala na pewien rodzaj wolności dzięki eksplorowaniu pęknięć między sensem i absurdem (szczególnie w moich ostatnich pracach), racjonalnością i nieracjonalnością, analizą i intuicją, itd. oraz między dyscyplinami wiedzy. Lubię czytać teksty z różnych dziedzin, lubię też być amatorką w dyscyplinach innych niż moja. Szanuję różnice dyscyplinarne i interdyscyplinarne aspiracje.

Zgadzam się z opinią, iż sztuka jest narzędziem promowania transkulturowości, ale nie dzieje się to bezpośrednio, jak wcześniej powiedziałam. Bardzo doceniam kontakty, jakie mam z innymi artystami i intelektualistami pracującymi w sposób kreatywny i krytyczny w swoich dyscyplinach. Szczerze wierzę w te żywe kontakty, i nie myślę tu o powiązaniach pomagających w karierze. Cenię je jako formę intensywnej wymiany myśli, która bierze pod uwagę równocześnie problematykę lokalną, narodową i międzynarodową. Nie patrzę na moją twórczość jako narzędzie promujące coś specyficznego, ale mam nadzieję, że pobudza do pytań, które są istotne dla transkulturowości. W końcu chcę badać ważne koncepcje przestrzeni i czasu – symultaniczność miejsca i nielinearność czasu [...].

#### \*\*\*\* EWA STACHNIAK

Pisarka pochodzenia polskiego (w Kanadzie mieszka od roku 1981), pisząca w języku angielskim; absolwentka filologii angielskiej Uniwersytetu Wrocławskiego i Wydziału Anglistyki Uniwersytetu McGill w Montrealu. Profesor komunikacji interkulturalnej w Sheridan College (Oakville, Ontario). Autorka *Necessary Lies (Konieczne kłamstwa)*, książki uznanej za najlepszy debiut powieściowy Kanady w roku 2000 (The Amazon.com./ Books in Canada First Novel Award), oraz *Garden of Venus (2005) (Ogród Afrodyty)*. W październiku 2009 ukaże się jej nowa powieść pt. *Dysonans*.

**\*\*E.S.**: Czy w polsko-kanadyjskich kręgach kulturowych istnieje dyskusja na temat transkulturowości, transnarodowości, renegocjacji pojęcia obywatelstwa w sytuacji postępującej globalizacji świata? Czy te debaty są ważne dla Pani jako osoby reprezentującej hybrydyczność kulturową?

**\*\*Ewa Stachniak<sup>34</sup>**: Nie wydaje mi się, by nasze codzienne dyskusje na temat transkulturowości zmieniły w ostatnim okresie zasadniczo swoje tory,

choć może straciły nieco na optymizmie. Częściej przywoływane są przykłady konfliktów nie do rozwiązania, wątpliwości związanych z granicami kulturowej integracji, ograniczeń możliwości budowania wielokulturowego narodu obywatelskiego. Nie widzę odejścia od tej polityki, ale widzę większą gotowość do uznania, że zdobycze tolerancji i wielokulturowości można utracić szybciej niż nam się to wydawało. Ostatnie lata przypominały także o tym, że istnieją bariery kulturowe, które nie tak łatwo poddają się hasłom tolerancji czy inkluzyjności; że wystarczy wojna w Iraku lub Afganistanie czy zamach terrorystyczny w Mumbaju, by wyszły na wierzch ukryte czy przysypane codziennością nieprzekraczalne różnice w zbiorowej pamięci i historycznych racjach.

Zauważam natomiast w ostatnim okresie wzmożoną dyskusję nad obowiązkami wobec Kanady w wypadkach podwójnego obywatelstwa. Podnoszą się głosy pytające, do jakiego stopnia Kanada ma obowiązek spieszyć na pomoc swoim obywatelom, którzy wracają do kraju urodzenia, przypominając sobie o kanadyjskim paszporcie w momentach zagrożenia. Przykładem ostatnim może być wojna w Libanie, gdzie setki obywateli kanadyjskich, mieszkających tam od lat, domagały się od rządu ewakuacji. Nikt nie miał wątpliwości, iż po zakończeniu działań wojennych sprowadzeni do Kanady obywatele powrócą do Libanu. Takie incydenty sprawiają, że podnoszą się głosy wątpliwości co do praw „obywatelstwa z wygody”, ale cichną, gdy tylko kończy się kryzys, który go wywołał. W polsko-kanadyjskim środowisku temat ten jest ważny, bo wielu z nas nie chce rezygnować z przywilejów podwójnego obywatelstwa, możliwości mieszkania w obu krajach, korzystania z tego, że Polska jest krajem wolnym, krajem członkowskim Unii Europejskiej, z tego, że jesteście obywatelami i Kanady, i połączonej Europy.

Ja też odczuwam coraz wyraźniej tę kulturową i obywatelską podwójność. Od kilku już lat moje powieści ukazują się tak w Kanadzie jak i w Polsce. Nie tyle w tłumaczeniu, ile w autoryzowanej wersji, która bierze pod uwagę polski kontekst. Spotykam się w Polsce z czytelnikami, odpowiadam na ich pytania, jestem „obecna” po obu stronach Atlantyku. Co więcej, moja trzecia powieść, *Dysonans*, ukáže się najpierw w Polsce w październiku tego roku, nakładem Świata Książki, na długo przez planowanym wydaniem angielskojęzycznym.

**\*\*E.S.:** Jaka jest/może być według Pani rola pisarzy/artystów wywodzących się z kanadyjskich kultur mniejszościowych? Czy poprzez swoją twórczość buduje Pani świadomość i wyznacza dla siebie jakąś określoną rolę w kanadyjskich bądź innych dyskursach literackich?

**\*\*Ewa Stachniak:** W społeczeństwie hybrydycznym trudniej o wspólne kulturowe punkty odniesienia. Rolę transkulturowego artysty pojmuję jako rolę „wypełniacza białych plam”. Staram się wprowadzić do kanadyjskiej

świadomości polskie wątki, historie zatrzymane przez Żelazną Kurtynę. Nie jestem pisarką emigracyjną piszącą po polsku, dla Polaków. Piszę po angielsku, powieści i opowiadania, w których obecna jest polska i europejska historia, polski punkt widzenia, polskie doświadczenia, ale zawsze w konfrontacji z innymi. W *Koniecznych kłamstwach* opowiadałam o historii Wrocławia i Breslau. W *Ogrodzie Afrodyty* o historii greckiej imigrantki do stanisławowskiej Polski, Polski wielokulturowej, tracącej niepodległość. *Dysonans* sięga do polskiego romantyzmu, ideałów Wielkiej Emigracji, które na tak wiele dziesięcioleci zdominowały polskie dyskusje nad życiem poza granicami kraju. Ale to też faza, jedna z wielu możliwych. Bo po wypełnieniu choć części tych białych plam, przychodzi czas na kolejny etap twórczego rozwoju. Na spojrzenie bardziej uniwersalne, mniej uwikłane w kulturowe przynależności. Nie wiem jeszcze, do czego mnie doprowadzi.

## Transkulturowe projekty mniejszościowe. Poetyka dialogiczności

*Większość badań nad problemami federalnego modelu wielokulturowości<sup>35</sup> koncentruje się na analizie związków między kulturą dominującą a grupami mniejszościowymi, zaniebując kwestię wielorakich relacji i praktyk transdysporycznych. Coraz więcej pisarzy, artystów i badaczy kultury angażuje się w proces przemodelowania kanadyjskich dyskursów narodowościowych oraz stworzenie i rozwój dialogu transkulturowego. Ponadto dzięki rozwojowi technologii, komunikacji i Internetu nawiązują oni bliższe kontakty i pracują nad wspólnymi projektami, których celem często jest kształtowanie polityki społecznej dotyczącej kulturowej różnorodności. Ów dialog wśród „Innych”, dotychczas niedoceniany, jest interesującym zjawiskiem w kulturze kanadyjskiej. Ciekawe inicjatywy wychodzą z wielorakich środowisk diasporycznych, które aktywnie włączają się w budowanie pozytywnej przestrzeni transkulturowej. Już w roku 1994 Konferencja „Writing Through Race” zgromadziła wybitnych przedstawicieli kultur mniejszościowych i stała się podstawą szerokiej dyskusji publicznej na temat statusu literatury i kultury mniejszościowej w Kanadzie. Wielu pisarzy i artystów angażuje się w projekty wielodyscyplinarne i transkulturowe (np. Shani Mootoo, Paul Wong, Larissa Lai czy Monika Kin Gagnon). Powstają teksty, które poruszają tematykę historii określonych grup mniejszościowych i ich interakcji z innymi grupami mniejszościowymi (np. Beatrice Chancy oraz Québécoise George’a Elliota Clarke’a, Angelique Loreeny Gale, Burning Vision Marie Clements, The Baby Blues czy AlterNatives Drew Haydena Taylora). Teksty te, poprzez ukazanie wskazanych powiązań, dekonstruują tradycyjny*

*binarny system reprezentacji kulturowej, operujący na osi dominująca grupa większościowa – grupa mniejszościowa; dzięki wpisaniu w dyskurs kulturowy zapomnianych historii, autorzy ci stają się pełnoprawnymi twórcami złożonego dyskursu literatury i kultury kanadyjskiej. Marie Clements, na przykład, dramatopisarka, scenarzystka, artystka, reżyserka, pochodzenia metyskiego, założyła dwa zespoły teatralne: urban ink productions<sup>36</sup> oraz fathom labs highway, których celem jest tworzenie i wystawianie tekstów, sztuk i filmów autorstwa przedstawicieli ludności rdzennej oraz wielokulturowej, prac, które łączą różne perspektywy kulturowe i artystyczne z doświadczeniami osób reprezentujących hybrydyczność rasową czy etniczną. Często są to projekty wielodyscyplinarne, promujące poetykę dialogiczności, obejmujące różne formy teatru, opowiadania, tańca, muzyki, wideo czy multimediiów. Mają one dużą wartość edukacyjną. Również literatura dokumentu osobistego wpisuje się w projekt reprezentacji i budowania dialogu transkulturowego.*

## Konieczność dialogu z ludnością rdzenną Kanady

\*\*\*\* RITA WONG

Profesor Studiów Kulturowych i Krytycznych w Emily Carr Institute. Zajmuje się powiązaniem i relacjami między dekolonizacją, sprawiedliwością społeczną, gender, rasizacją, migracją, ekologią i współczesną poetyką. Autorka tomików poezji: *monkeypuzzle*, *forage*, oraz *sybil unrest* (wspólnie z Larissą Lai).

**\*\*E.S.:** Reprezentacja dialogu międzyrasowego czy interetnicznego jest bardzo ważna w kontekście procesu dekolonizacji tradycyjnych wyznaczników kanadyjskości oraz współczesnych debat na temat kategorii obywatelstwa w zglobalizowanym świecie. Jakie znaczenie ma ten proces dekolonizacji w procesie edukacji kulturowej?

**\*\*Rita Wong:** Etymologia nazwy „Kanada” jest kluczem do zrozumienia wagi historii i wiedzy ludności rdzennej. Słowo „Kanada” pochodzi od terminu „kanata”, który w języku Indian Huron i Irokezów oznacza „wioskę” lub „osadę”. Etymologia tego słowa jest zaproszeniem dla tych, którzy obecnie mieszkają w przestrzeni wyobrażonej jako „Kanada”, do głębokiej analizy tego, co znaczy żyć na ziemi, która została skolonizowana oraz do wyciągnięcia nauki z możliwości, jakie stwarza proces dekolonizacji, jak również indygenizacji globalnej wioski, która teraz znajduje się na tej ziemi czy też ją okupuje. Myślę, że nazwa „kanata” przypomina nam, że należy usłyszeć i docenić pierwotne języki tego lądu, na którym żyjemy, języki, które są darem tej ziemi, której należy odwzajemnić się darami. Mike Macdonald<sup>37</sup>, artysta sztuki wideo oraz twórca / artysta ogrodów motyli, powołuje się na słowa

członka starszyny, który powiedział, że zbrodnią była nie tylko kradzież języków i kultur ludności rodzimej, ale również brak zainteresowania kulturą tej ziemi. To stwierdzenie nasuwa pytanie – jak uzyskać tę wiedzę? Powinniśmy to zrobić w sposób rozważny, etyczny i pełen poszanowania, jednocześnie pamiętając o długiej historii przemocy, kradzieży i zawłaszczenia, która doprowadziła w „kanacie” do systemowej niesprawiedliwości społecznej.

Wypowiadam się i piszę z pozycji osoby nie-rdzennej (nie-miejscowej), która szuka sposobów na budowanie przymierza/sojuszu, gdyż wiem, że moje przetrwanie na tej ziemi jest silnie związane z przetrwaniem ludności rdzennej i jej kultur. Poprzez dialog oraz przemyślane działania możemy odsunąć się od norm kolonialnych, który zostały gwałtownie narzucone na tę ziemię, i pójść w kierunku zrozumienia i tworzenia pozytywnych relacji i współzależności, nie tylko z ludźmi, ale również z roślinami, zwierzętami i minerałami, którym zawdzięczamy nasze życie. Oznacza to, jeśli tylko uważnie słuchamy i chcemy się uczyć, że pojęcie „różnorodność kulturowa” poszerza swoje pole semantyczne – wychodzi poza sferę życia człowieka na teren „bioróżnorodności” (różnorodności biologicznej).

Można przytoczyć argumenty wskazujące na to, że języki i kultury rdzenne są kluczem do światopoglądów, które umożliwiają długotrwałe przetrwanie człowieka na ziemi. Języki ludności rdzennej mają wbudowane w swoją gramatykę i światopoglądy inne niż w języku angielskim relacje siły, czasowości i przestrzeni. Być może niektóre z tych języków – poprzez zmianę sposobów wartościowania, tego, co wartościujemy, kogo wartościujemy i w jaki sposób się uczymy – mogą pomóc w wyzwoleniu się spod kontroli hiperkapitalizmu. Warto przytoczyć słowa Lee Maracle: „ludność rdzenna uczy się swoich języków ponownie; odkrywamy, że są w nich dziwactwa; na przykład, nie mamy słowa wyrażającego ‘wykluczenie’<sup>38</sup> [...]”. Maracle przypomina również, że to mieszkańcy tego łądu są odpowiedzialni za zrozumienie (bez)sensu rozboju kolonialnego oraz znalezienie odpowiedzi na rozwiązanie tego problemu. Ja włączam się do tej dyskusji jako ktoś, kto jest wplątany w ów kolonialny rozbój, nie z wyboru, ale poprzez systemy, w których się urodziłam, systemy, które muszą się zmienić, jeśli wyzysk ziemi ma się przerodzić w pełną szacunku koegzystencję na niej. Wydaje się, że jest to marzenie, które trudno zrealizować, ale sam fakt, że mogę wstępnie i ostrożnie je artykułować, oznacza, że być może jest ono jeszcze realne. Właśnie to marzenie doprowadziło mnie do współredakcji z Jo-Anne Lee ostatniego numeru czasopisma „West Coast Line”, poświęconego tematowi *Active Geographies: Women and Struggles on the Left Coast* (lato 2008), i zawierającego teksty kobiet aktywistek, które popierają dialog szanujący i ceniący poglądy ludności rodzimej.

W tym numerze, Dorothy Christian<sup>39</sup>, artystka wideo reprezentująca Pierwszy Naród Splantsin (Secwepemc), omawia swoje przeżycia z czasu kryzysu Oka w roku 1990, kiedy to wyraziła poparcie dla Narodu Mohawk. Otwarcie przedstawia ryzyko związane z manifestowaniem solidarności z ludnością rdzenną, pisząc: „Chcę wiedzieć, kto będzie stał przy mnie, kiedy zaczniesz zbliżać się do mnie czołg”. Dorothy – wspólnie z Denise Nadeau – również zorganizowała imprezę nazwaną „Protecting Our Sacred Waters”, [Chronienie Naszych Świętych Wód], wzywając ludzi reprezentujących różnorodne tradycje i dziedzictwa kulturowe do spotkania, któremu przysługiwała idea chronienia i poszanowania wody. Dorothy pracuje również nad filmem dotyczącym „Chindians”, ludzi o mieszanym pochodzeniu chińskim i indiańskim. Artystyczne przedsięwzięcia Dorothy wyróżniają się rozważnością w procesie budowania sojuszu z ludnością rodzimą, w czym nie jest osamotniona. Można znaleźć teksty i wydarzenia kulturowe, które zmagają się z trudnym zadaniem budowania kultury honorującej Pierwsze Narody Kanady oraz ich wiedzę – począwszy od konferencji takich jak: *Across Currents: Canada-Japan Minority Forum*, która odbyła się w Vancouver Japanese Canadian Citizens’ Association [w Towarzystwie Obywateli Japońsko-Kanadyjskich] w roku 1995, kiedy to dialog między ludnością rdzenną i kolorową ludnością nie-rdzenną był istotną częścią programu, poprzez film Eunhee’a Cha pt. *A Tribe of One* (2002)<sup>40</sup> czy antologii *Eating Stories: A Chinese Canadian and Aboriginal Potluck*, pod red. Brandy Lien Worrall<sup>41</sup>.

## „Inni” w literaturze i sztuce performansu

\*\*\*\* LARISSA LAI

Larissa Lai jest pisarką, badaczką kultury, aktywistką i profesorem Wydziału Anglistyki na University of British Columbia. Jest autorką dwóch powieści: *When Fox Is a Thousand* (1995) i *Salt Fish Girl* (2002) oraz tomu poezji *sybil unrest*, napisanego wspólnie z Ritą Wong. W roku 2004 czasopismo „West Coast Line” opublikowało specjalny numer poświęcony jej twórczości. Lai pełniła funkcję pisarza rezydencjalnego na University of Calgary [Markin-Flanagan Writer-in-Residence] (1997–1998), oraz na Wydziale Anglistyki na Simon Fraser University (2006).

**\*\*E.S.:** Interesują mnie relacje oraz dialog między ludnością pochodzenia azjatyckiego i rdzenną. Co Pani myśli o przyszłości tego dialogu? Jakie są przeszkody i kto popiera takie inicjatywy? Jaka jest rola dialogu transkulturowego w obecnych debatach kanadyjczyków na temat narodowości i obywatelstwa w globalnym/globalizującym się świecie?

**\*\*Larissa Lai<sup>42</sup>:** Na poziomie narodowej świadomości nie ma obecnie większego zrozumienia czy zainteresowania relacjami między społeczno-

ściami zróżnicowanymi rasowo. Już w roku 1994 relacje i napięcia na tle rasowym w czasie konferencji Writing Thru Race były jakąś wskazówką, ale i dzisiaj przedstawicielom dominującej warstwy społeczeństwa Kanady trudno jest wskazać różnice między „innymi” tego kraju; dla nich jest to tylko binarna różnica między „białością” i „rasą”. Uznanie wagi takich badań pojawia się wśród samych społeczności „kolorowych”. Twierdzą, że wszelkie projekty mające na celu zmianę stanu rzeczy wyłaniają się właśnie z tej warstwy społeczeństwa. Niektórzy przedstawiciele dominującej ideologii narodowej lubią jednak myśleć, iż to państwo jest wszechwiedzące i dobroczynne. W praktyce, działania prowadzące do wolności wykonane są przez tych, którzy zostali zepchnięci w sferę niewidoczności/ciemności bądź przez tych, którzy przeżyli akty niesprawiedliwości.

Krytyk oraz poetka Rita Wong opublikowała kilka tekstów na temat historii oraz możliwości współpracy między pisarzami, artystami i badaczami kultury pochodzenia azjatyckiego i tymi wywodzącymi się z ludnością rdzenną. Jej artykuł pt. „Decoloniasian: Reading Asian and First Nations Relations in Literature”<sup>343</sup> jest szczególnie interesujący ze względu na pytanie otwierające jej rozważania: „Co się stanie, jeśli przyjmemy, że podstawą wyrażenia naszej podmiotowości będzie nie znormalizowana białość, ale trudna sytuacja ludności rdzenną? Jak radykalnie takie przesunięcie perspektyw zmieniłoby nasze spojrzenie na ziemię, na której żyjemy?”<sup>344</sup> W takiej sytuacji prawo kanadyjskie oraz polityka rządu, łącznie z wielokulturowością, mogą być potraktowane jako dyskursy opresyjne, chociaż być może są one ważne ze względu na projekt współpracy, jaką oferują, ale nie tylko. Jak zauważa Loretta Todd, nasze pojęcie własności i przynależności mogłoby być całkiem inne, jeśli uznawałoby wagę współzależności rodzin i społeczności oraz gdyby uprzywilejowało politykę ochrony ziemi zamiast jej podboju. Widzimy, co się dzieje, jeśli nasze zrozumienie kategorii „własności” pozbawia praw i przywilejów należnych innym<sup>345</sup>.

W obecnym momencie historycznym w Kanadzie istnieje bardzo mało publikacji poruszających problematykę specyfiki relacji azjatyckich z ludnością rodzimą. Rita Wong podaje przykłady następujących tekstów: *Disappearing Moon Café* autorstwa Sky Lee, *Exile and the Heart*, Tamai Kobayashi, *Burning Vision*, Marie Clements, *Yin Chin*, Lee Maracle oraz *The Kappa Child* Hiromi Goto. Jej analiza zwraca uwagę na problematykę współdziałania imigrantów azjatyckich w polityce europejskiego osadnictwa, nawet jeśli Azjaci, z historycznego punktu widzenia, byli pozbawieni wielu przywilejów kolonizacji. W takich napiętych stosunkach uznanie praw innych, sojusz i miłość są możliwe, ale możliwe są również kategorie zaprzeczające tym wartościom: odmowa praw, zaniedbanie dialogu czy odrzucenie kontaktu.

Dramat Marie Clements pt. *Burning Vision* daje wiele możliwości interpretacyjnych dotyczących problematyki relacji między grupami mniejszościowymi w Kanadzie, a w tym tekście konkretnie między Indianinem z grupy SahtuDene, zatrudnionym w kopalni uranu w latach 40. i 50. – bez ostrzeżenia o skutkach napromieniowania – oraz Japończykiem zabitym w wybuchu nuklearnym, który zniszczył Hiroszimę i Nagasaki. Autorka zaprasza nas również do przemyślenia istoty współzależności między ludźmi i pierwiastkami ziemi. Sztuka ta jest zarówno przejmującym wołaniem, jak i nagłą prośbą o głębszą etykę relacji niż ta, którą tworzą dyskursy prawa, rządu czy nawet analizy poetyckiej proponowanej przez zachodnią tradycję.

W ostatnich latach również dwa inne przedstawienia poruszyły powyższą tematykę w niezwykle produktywny i poruszający sposób. Projekt grupy z Toronto (Movement Project) zatytułowany *How We Forgot Here* [Jak zapomnieliśmy/dostaliśmy się tutaj], jest spektaklem, w którym widzowie muszą uczestniczyć jako „pasażerowie” fikcyjnej linii lotniczej kierowanej przez ludność rdzenną Kanady. Okazuje się, że idea paszportu oraz przynależności do ziemi, jest całkiem inna niż wtedy, kiedy kontrola paszportowa jest prowadzona przez państwo. Wybrani „pasażerowie” opisują utratę ziemi i domów w Azji, Indiach czy na Wyspach Karaibskich oraz zastanawiają się nad stosunkiem do kraju o nazwie „Kanada”, który nagle, z punktu widzenia autochtonicznej linii lotniczej, okazuje się być całkiem inny.

W *Centrum A* w Vancouver artysta performance’u, David Khang, wyreżyserował sztukę zatytułowaną „How to Feed a Piano” [Jak nakarmić fortepian]; oparł się on na pracy muzyka/artysty performance’u LaMonte’a Younga, ale wykorzystał specyfikę rasową i genderową swego ciała, jak również lokalizację przestrzeni performance’u w centrum Vancouver w dzielnicy East Side. Na platformie umieszczonej ponad widownią Khang karmi fortepian, wpychając widłami siano pod jego wieko. Zostaje w końcu wciągnięty do fortepianu, który wyrzuca go do czegoś w rodzaju szopy/obory znajdującej się poniżej platformy, gdzie czekają na niego koń oraz jeździec Indianin (Candice Hopkins). Garry Gottfriedson, poeta i ranczer z narodu Secwepemc, polewa go rześcisznie niebieską farbą, co natychmiast zwraca naszą uwagę na genderowe powiązania z wcześniejszą formalistyczną pracą Yves Klein, która wykorzystywała ciała białych kobiet jako przybory do malowania w celu zamknięcia luki/przestrzeni między narzędziami i podmiotem. W przedstawieniu Khanga, koń i jeździec ciągną jego ciało, malując nim koło na podłodze galerii, która jest pokryta ogromnym arkuszem papieru. Zmieniając lokalizację naznaczoną rasowo, klasowo, genderowo i biologicznie gatunkowo, Khang zwraca naszą uwagę na specyfikę ucieleśnienia w pozornie czystej formalnej sztuce performance’u. Czyniąc to, wkracza w – co Rinaldo Walcott czytając



Edouarda Glissanta nazywa – „poetyką relacji”, w której skrepowane/zniewolone działanie podmiotu staje się coraz bardziej porowate i coraz mniej ludzkie/humanistyczne. Kto pisze tę opowieść? Artysta jako geniusz? Ciało artysty naznaczone rasowo i genderowo? Koń? Jeździec? Ten, który namacza „pędzel”? Prace te nie są tworzone w sposób dający się zaprogramować; wyłaniają się raczej z dyskusji i kontaktu, do jakiego dochodzi w wielu środowiskach. Uświadamiam sobie, że są to konieczne rozmowy w obecnej sytuacji politycznej. Poparcie dla nich przychodzi od społeczności wzywanych przez artystów i pisarzy, czasami z pomocą galerii, wydawnictw, organizacji finansujących przedsięwzięcia, ale często tego poparcia nie ma.

## Instalacje wideo a problematyka „innych”

**\*\*E.S.:** Eksperymenty formalne w Pani twórczości są ściśle powiązane z tematyką autentycznej reprezentacji „innych,” a tym samym dekonstrukcji tradycyjnych sposobów przedstawiania rzeczywistości. W ostatnich pracach zastanawia się Pani nad sytuacją podmiotów diasporycznych w zglobalizowanym świecie. Proszę o komentarz dotyczący tych prac.

**\*\*Jin-me Yoon<sup>46</sup>:** Przede wszystkim muszę podkreślić, że rekonceptualizacja czasu i przestrzeni jest istotna dla moich formalnych i konceptualnych eksploracji w projektach wideo, fotografii czy instalacji. Jak wielu badaczy wskazało, uprzywilejowanie linearności jako ramy czasowej często prowadzi do pomniejszenia wartości „innego”; wewnątrz modeli myślenia binarnego, jak w kolonializmie czy seksizmie, czy wewnątrz chronologicznych narracji postępu, jest on przedstawiany na wielorakie sposoby jako mniej nowoczesny, „pozostający w tyle”, jako „mniejszego kalibru”. Dlatego rekonceptualizacja czasu jest sprawą podstawową. Zamiast rozpatrywania czasu w sensie linearnym i chronologicznym, bezustannie pracuję nad pojęciem ciągłości i symultaniczności przeszłości zarówno z terażniejszością, jak i wyobrażoną przyszłością. W pracach *As It Is Becoming* (Seul, Korea 2008) and *As It Is Becoming* (Beppu, Japonia 2008) – które są instalacjami wideo poruszającymi problem czasu i przestrzeni, dzięki wykorzystaniu synchronicznej przestrzenności miejsca o przejmującej historii – uzyskują one jeszcze większy wymiar. Myślenie przestrzenne (oraz respektowanie nie-przyczynowych powiązań zdarzeń pozornie niepowiązanych) rozwija moje zdolności do badania współistnienia w czasie miejsc specyficznych lokalnie, zarówno w mieście jak i poza nim. Wykonanie przeze mnie performance’u akcji czołgania w innych miastach jeszcze bardziej rozwija tę przestrzenną konstelację, wskazując na siatki powiązań i znaczeń oraz na interaktywność przeszłości i terażniejszości

między zasadniczo odmiennymi, a jednak zespolonymi miejscami i ludźmi. Te współrzędne czasowo-przestrzenne są aktywowane/pobudzone do życia dzięki ucieleśnionemu półorganicznemu cyrobotycznemu [cyber-robotycznemu]/mechanicznemu podmiotowi (nazewnictwo moje) reprezentującemu teźniejszość-przeszłość-przyszłość, łączącemu przepływ kapitału, siły i ludzkich zdolności w pozornie niepowiązanych przestrzeniach różnych miejskich i nie-miejskich środowisk. Chcę odkryć znaczenie procesu czołgania, który jest podstawowym ruchem pełnym mnożących się powiązań, zarówno przypominających dzieciństwo, jak i momenty grozy, procesu czołgania przed kamerą, w tych specyficznych miejscach. Interesuje mnie, co ów spektakl wideo może mieć do powiedzenia o konkretnych miastach przedstawianych w relacji do lateralnego, diasporycznego i transnarodowego podmiotu znajdującego się w tym szczególnym, dziwnym i targanym konfliktami momencie historii.

## Literatura dokumentu osobistego

\*\*\*\* JULIE RAK

Prof. Julie Rak (University of Alberta w Kanadzie, Wydział Języka Angielskiego i Filmoznawstwa) jest autorką wielu publikacji poświęconych literaturze dokumentu osobistego (*life writing*), autobiografii, biografii, kulturze masowej i literaturze kanadyjskiej. Jej książka *Negotiated Memory: Doukhobor Autobiographical Discourse* (2004) została uznana przez Canadian Federation for the Humanities and Social Sciences za jedną z najlepszych publikacji w zakresie nauk humanistycznych w roku 2006. Prof. Rak jest redaktorką zbioru esejów zatytułowanego *Auto/biography in Canada: Critical Directions* (2005) oraz współredaktorką z Andrew Gowem książki *Mountain Masculinity: The Life and Writing of Nello 'Tex' Vernon-Wood in the Canadian Rockies, 1911–1939* (2008). Obecnie pracuje nad książką *Industrial Identity: the mass production of auto/biography in North America*.

**\*\*E.S.:** Literatura dokumentu osobistego to teksty kulturowe, których warstwa tematyczna, estetyczna i często stylistyczna odzwierciedla wielorakie aspekty problematyki tożsamościowej. Niektórzy krytycy twierdzą, iż najbardziej wnikliwe badania nad grupami mniejszościowymi wywodzą się z literatury dokumentu osobistego, którą można uznać za najbardziej dynamiczną formę autoreprezentacji<sup>47</sup>. Jaki jest status tej literatury w Kanadzie?

**\*\*Julie Rak<sup>48</sup>:** Literatura dokumentu osobistego jest istotna dla zrozumienia świata, w jakim żyjemy. W Kanadzie stała się głównym gatunkiem literackim ułatwiającym zrozumienie tego, co Kanadyjczycy myślą o sobie, o swoim kraju i świecie. W ostatnich dziesięciu latach wzrosła uwaga krytyków poświęcona tej literaturze, tworzonej w języku angielskim i francuskim; prace krytyczne wyróżniają się różnorodnością i finezją metod badawczych,

a sama literatura będąca w stanie rozwoju, szczególnie w formie nastawionej na masowego odbiorcę, jako angielska „kreatywna literatura faktu” czy francuska awangardowa „autofikcja”, pod względem popularności, wyrafinowania i skali tematycznej, zaczęła rywalizować z beletrystyką. Badając literaturę dokumentu osobistego, nie można już powtórzyć słów Shirley Neuman z roku 1996; pisząc o autobiografii autorka ubolewała, iż niewiele jest tekstów do analizy oraz mało teorii umożliwiających ich badanie.

W ostatnim wydaniu „Canadian Literature”, Gillian Whitlock, teoretyk australijskiej literatury dokumentu osobistego, stwierdziła, iż kilka najlepszych tekstów krytycznych na temat autobiografii „również pochodzi z Kanady”. Ten komentarz zwraca uwagę na publikacje znaczących zbiorów esejów dotyczących krytyki autobiograficznej; warto podkreślić zaangażowanie Wydawnictwa Wilfrid Laurier University Press w publikację tekstów krytycznych na temat literatury dokumentu osobistego, jak również oryginalnych tekstów z tej dziedziny, na przykład *Auto/biography in Canada: Critical Directions* (2005) autorstwa Julii Rak czy zbioru esejów *Tracing the Autobiographical* (2005) pod redakcją Marlene Kadar, Lindy Warley, Jeanne Perreault oraz Susanny Egan. Inni krytycy, na przykład Helen Buss, Sherill Grace, Smaro Kamboureli, Bina Friewald, Manina Jones, Laurie McNeill, Joanne Saul, Kathryn Carter, Julie LeBlanc czy Barbara Havercroft, opracowali wyrafinowane teorie autobiografii, biografii oraz innych form literatury dokumentu osobistego, począwszy od badań feministycznych nad tekstami quebeckimi, osobistej krytyki akademickiej, pamiętników i listów oraz literatury dokumentu osobistego ludności rdzennej w kontekście projektów kolaboratywnych i eksperymentalnych form hybrydycznych, a skończywszy na filmie dokumentalnym i kanadyjskiej literaturze dokumentu osobistego w wersji online. Popularne są pamiętniki i biografie. *The Vintage Book of Canadian Memoirs*<sup>49</sup> zawiera dwadzieścia fragmentów tekstów znaczących pisarzy; wspomnienia ocalałych z Holocaustu oraz ich potomków cieszą się również dużą popularnością. Literatura dokumentu osobistego autorstwa Michaela Ignatieffa, obecnego przewodniczącego Kanadyjskiej Partii Liberalnej, ma również wielu czytelników: jego ostatnia książka, *True Patriot Love* jest pamiętnikiem o rodzinie matki oraz życiu kanadyjskiego filozofa George’a Granta. Uzupełnia on wspomnienia Ignatieffa o rosyjskich korzeniach imigranckich, które opisał w *The Russian Album*. Biografie wygrywają obecnie główne nagrody Gubernatora Kanady w kategorii literatura faktu, a wspomnienia są wśród finalistów i zwycięzców nagrody Charles’a Taylora, najbardziej prestiżowej nagrody kanadyjskiej w kategorii literatury faktu. Wspomnienia i biografie w wersji graficznej są nowym i dynamicznie rozwijającym się gatunkiem literackim w Kanadzie: artysta grafik Seth jest jednym z najbardziej popularnych na świecie twórców książek gra-

ficznych, a komiksy biograficzne Chestera Browna pt. *Louis Riel: a Comic Strip Biography* czy *My New York Diary* Julie Doucet oraz *Bannock, Beans and Black Tea* Johna Gallanta, osiągnęły popularność międzynarodową i cieszą się dużym zainteresowaniem krytyków.

Teoria i krytyka pisarstwa osobistego w Kanadzie są obecnie ważną częścią badań literatury i kultury kanadyjskiej, odzwierciedlających zmiany, jakie zachodzą w społeczeństwie kanadyjskim od ostatniej dekady XX wieku. Zwiększa się również różnorodność typów narracji; wiele z nich stawia sobie za zadanie opowiedzenie historii, które zostały pominięte w oficjalnym kanadyjskim dyskursie historycznym. Inne kwestionują obraz szczęśliwej wielokulturowej Kanady, gdzie imigranci i ludność rdzenna żyją w harmonii i spokoju. Projekty kolaboracyjne, takie jak na przykład *Stolen Life*, autorstwa Yvonne Johnson oraz Rudy Wiebe'iego, zwróciły uwagę na trudności, jakich doświadcza ludność rdzenna w Kanadzie, ale również zapoczątkowały ożywione debaty na temat etyki podejmowania takich wspólnych przedsięwzięć. Hybrydyczne formy literatury dokumentu osobistego, które zacierają granice między fikcją i literaturą faktu, opowiadają na nowo historię imigracji, jak np. *The Wolves at Evelyn* Harolda Rhenischa. *Redress* Roya Miki łączy poezję, fikcję i literaturę faktu w celu omówienia bolesnych doświadczeń z okresu poszukiwań prawnego zadośćuczynienia za niesprawiedliwość w stosunku do Kanadyjczyków pochodzenia japońskiego. Michael Ondaatje, Dionne Brand oraz Larissa Lai należą do pisarzy, którzy poprzez literaturę dokumentu osobistego poruszają problematykę imigracji, przynależności diasporycznej oraz tożsamości etnicznej. Obecnie wielu pisarzy tego gatunku literatury interesuje się innymi formami reprezentacji, łącznie z filmem dokumentalnym, twórczością radiową czy w wersji online; wielu z nich wykazuje krytyczną postawę w stosunku do oficjalnego dyskursu wielokulturowości jako polityki rządowej i tożsamości narodowej.

## Dylematy przynależności Naród? Obywatelstwo? Rodzimy kosmopolityzm?

*Obsesyjne wręcz definiowanie kanadyjskiej tożsamości narodowej poprzez mity dwukulturowości, angielskiej Kanady jako Brytanii Północy i Quebecu jako Nowej Francji, czy późniejszej wielokulturowości, jest wypierane obecnie przez nowe koncepcje przynależności podkreślające otwartość na dialog transkulturowy. W ostatniej dekadzie nastąpiło interesujące przesunięcie zainteresowań badaczy literatury i kultury kanadyjskiej z tematyki narodowościowej na problematykę państwowości i obywatelstwa. Kategoria*

obywatelstwa przechodziła – i nadal przechodzi – przez ciągle zmieniające się konceptualizacje tej formy przynależności, o czym piszą autorzy esejów zebranych w tomie *Trans.Can.Lit. Resituating Study of Canadian Literature*, pod redakcją Smaro Kamboureli i Roya Miki<sup>50</sup>. Zwracają oni uwagę na zmianę pojęcia obywatelstwa z kategorii politycznej i ekonomicznej, jako „aktu ucziszania”, na ideę obywatelstwa jako „aktu uznania różnic historycznych”<sup>51</sup>, z liberalnej wersji obywatelstwa i przynależności na obywatelstwo demokratyczne<sup>52</sup>, afektywne<sup>53</sup>, (partycypacyjne obywatelstwo kulturowe czy obywatelstwo literackie w zrozumieniu Donny Palmeter Pennee<sup>54</sup>. Tematykę tę porusza również specjalny numer „West Coast Line” pod redakcją Davida Chariandy oraz Sophie McCall, zatytułowany *Citizenship and Cultural Belonging*<sup>55</sup>. Kategorię obywatelstwa diasporycznego rozważa Lily Cho, a Sneja Gunew proponuje pojęcia rodzimego kosmopolityzmu (vernacular cosmopolitanism). Badacze ci włączają się w poszukiwanie alternatywnych rozwiązań dotyczących problematyki przynależności narodowej/państwowej w Kanadzie i w świecie po dramatycznych wydarzeniach z 11 września 2001 r.

## O kategorii obywatelstwa w Kanadzie

\*\*\*\* SOPHIE MCCALL

Profesor Wydziału Anglistyki na Simon Fraser University; jej zainteresowania koncentrują się na współczesnej literaturze kanadyjskiej, literaturze ludności rdzennej, teorii postkolonialnej oraz studiach nad globalizacją. Jest ona autorką wielu artykułów w takich czasopismach jak „Essays on Canadian Writing”, „Canadian Review of American Studies”, „Resources for Feminist Research”, „Canadian Literature” oraz „C.L.R. James Journal”.

**\*\*E.S.:** Co skłoniło Panią i Davida Chariandy, jako redaktorów specjalnego wydania „West Coast Line”, do podjęcia tematyki obywatelstwa? Jakie aspekty problematyki przynależności kulturowej cieszyły się szczególnym zainteresowaniem współautorów tego tomu?

**\*\*Sophie McCall**<sup>56</sup>: W roku 2007 przypadła 60. rocznica kanadyjskiego Aktu Obywatelstwa. Dwa lata wcześniej kategoria obywatelstwa była kluczowym tematem konferencji TransCanada: Literature, Institutions, Citizenship, (23–26 czerwca 2005, Vancouver). Idea obywatelstwa nie jest już tylko związana z dyskursem politycznym czy prawnym, ale pojawiła się jako ważna metafora w globalnych debatach na temat kulturowej przynależności. Chcieliśmy wiedzieć, czy nasza hipoteza, że „obywatelstwo” jako słowo kluczowe w ostatniej erze zmian społecznych oraz obaw o bezpieczeństwo w Kanadzie, ma jakąkolwiek wartość, czy uzupełnia bądź nawet zastępuje kategorię narodowości, a jeśli tak, jakie są tego implikacje. Odczuwaliśmy pewną frustrację w związku

z dyskusjami na temat „narodu”, które krążyły od dekad w Kanadzie, a które zbyt często zamieniały się w dyskurs o tożsamości narodowej albo jej braku, ograniczający się do oklepanych porównań ze Stanami Zjednoczonymi i Europą... i niby przypadkiem pomijano problem odpowiedzialności Kanady za nadal istniejącą politykę kolonialną w stosunku do ludności rdzennej.

Podobnie było z debatami na temat „przynależności kulturowej”; kiedy rozpatrywano je wewnątrz kanadyjskiego narodowego dyskursu wielokulturowości, często były zdominowane przez kwestie dotyczące „włączenia”/inkluzyj i „wykluczenia”/ekskluzyj kultur, co doprowadzało do usztywnienia kategorii tożsamościowych oraz, jak podkreśliła Smaro Kamboureli, do tworzenia ironicznych sytuacji, w których „włączenie [staje się] synonimem wykluczenia”<sup>57</sup>. Innym problemem był mit, iż w erze globalizacji kategoria narodu „wygaśnie”, co okazało się poglądem nie do obrony, szczególnie w świecie nieustannych kryzysów bezpieczeństwa po 11 września 2001 roku. Mieliśmy nadzieję, że „obywatelstwo” jako kategoria conceptualna mogłaby zmienić tor debat na bardziej użyteczny; zapytaliśmy, do jakiego ryzyka prowadzi ten zwrot badań w kierunku obywatelstwa, szczególnie, kiedy następują zmiany w strukturach politycznych i instytucjonalnych wpływających na proces studiowania literatury kanadyjskiej, jak również, kiedy dochodzi do rozszczeń i podważania pojęcia obywatelstwa w badaniach naukowych ludności rdzennej, feministycznych, postkolonialnych czy *queer*.

Szybko zdaliśmy sobie sprawę z tego, iż nasze wstępne nadzieje – że dyskurs obywatelstwa mógłby otworzyć nowe możliwości dla promowania zbiorowej sprawiedliwości – były trochę naiwne. Zrozumieliśmy historyczną wagę dyskursów liberalnego obywatelstwa, które uzależnione są od, oraz bronią ponad wszystko, indywidualnych praw własnościowych (które z kolei podważają prawa ludności rdzennej). Burzliwa była też dyskusja na temat internowania Kanadyjczyków pochodzenia japońskiego podczas drugiej wojny światowej. Ten fakt podkreśla historyczne realia ukazujące, iż praktyka obywatelstwa w Kanadzie była zasadniczo ukształtowana przez wykluczenie społeczności japońsko-kanadyjskiej oraz grup społecznych rasowo innych. Byliśmy zmuszeni zgodzić się z Katją Sarkovsky, która napisała: „historia praw obywatelskich w Kanadzie (jak również w innych krajach) jest naznaczona ciągłą walką i konstruowaniem »innych« niezbędnych do definicji pojęcia ‘obywatel’”<sup>58</sup>.

Warto zastanowić się nad znaczeniem obywatelstwa w obecnej Kanadzie, w kraju, w którym Abdelkader Belaouni, nie otrzymawszy statusu uchodźcy, chcąc uniknąć deportacji do Algierii, schronił się na trzy lata w montrealskim kościele. Sytuacja ta ewokuje aktualną rangę obywatelstwa kanadyjskiego, charakteryzującego się deportacjami, odmową statusu uchodźcy oraz cofnięciem praw obywatelskich osobom podejrzanym o terroryzm (jak np. w przy-

padku kanadyjskiego obywatela Abousfiana Abdelrazika, który był aresztowany i torturowany w Sudanie, rzekomo na prośbę Kanady, i który pozostaje w Ambasadzie Kanadyjskiej w Khartoumie bez dokumentów podróży<sup>59</sup>. Niemniej jednak autorzy tekstów podkreślali, że obywatelstwo, jak każda inna kategoria krytyczna, może stać się ważna dla artykulacji alternatywnych porządków społecznych. Szczególne zaangażowanie w proces wyobrażania tych alternatyw wykazali artyści wizualni/ plastycy oraz poeci [...].

## O obywatelstwie diasporycznym

\*\*\*\* LILY CHO

Profesor Wydziału Anglistyki na University of Western Ontario. Zajmuje się problematyką diasporę, tożsamością azjatycko-kanadyjską oraz studiami kulturowymi. Jej ostatnie publikacje to: *Rereading Head Tax Racism: Redress, Stereotype and Anti-Racist Critical Practice* w ECW (2002); *How taste remembers life: Diasporic Memory and Community in Fred Wah's Diamond Grill*, w *Culture, Identity, Commodity* (2005); *Asian Canadian Futures: Diasporic Passages and the Routes of Indenture* w ECW (2006); oraz *On Eating Chinese: Diasporic Agency and the Chinese Canadian Restaurant Menu* w *Chinese Transnationalisms* (2006). Lily Cho jest pochodzenia chińskiego.

**\*\*E.S.:** W swoich pracach naukowych pisze Pani o powiązaniach literatury narodowej z kategorią obywatelstwa. Interesują Panią relacje pomiędzy literaturą kanadyjską, rozumianą jako dziedzictwo kulturowe białych osadników, a literaturami mniejszości, których żądania, jak twierdzą niektórzy krytycy, zagrażają jej spójności. W tekście „Obywatelstwo diasporę: sprzeczności i szanse literatury kanadyjskiej”<sup>60</sup> proponuje Pani kategorię obywatelstwa diasporę. Jakie alternatywne rozwiązania wnosi to pojęcie do dyskursu kanadyjskiej krytyki literackiej/kulturowej?

**\*\*Lily Cho<sup>61</sup>:** Postuluję rozważenie idei obywatelstwa diasporę jako sposobu odniesienia się do żądań stawianych przez mniejszości kulturowe wobec literatury kanadyjskiej. Koncepcja obywatelstwa diasporę przyjęła się już w naukach społecznych i doprowadziła do odłączenia pojęcia obywatelstwa od idei państwa narodowego. Wysuwa ona na pierwszy plan przesiedlenia i migracje historyczno-kulturowe, które nadal w znacznym stopniu wpływają na tworzenie się ‘kanadyjskości’ w dzisiejszych czasach. W tym sensie, obywatelstwo diasporę nie jest oczywiście odpowiednikiem podwójnego obywatelstwa, w ramach którego człowiek może być zarówno Azjata, jak i Kanadyjczykiem czy Indianinem i Kanadyjczykiem.

W moim eseju użyłam pojęcia obywatelstwa diasporę jako klucza do rozpatrzenia związku między takimi dziedzinami, jak literatura azjatycko-ka-

nadyjska czy afrykańsko-kanadyjska oraz literatura kanadyjska jako dyscyplina wiedzy. Pani pytanie przypomina mi jednak, jak bardzo literatura jest uwikłana w projekty dotyczące narodowości, państwowości i obywatelstwa. W mojej odpowiedzi chcę zasugerować, że pojęcie obywatelstwa diasporycznego może wnieść coś nowego do tego skomplikowanego związku literatury i obywatelstwa poprzez dwa szeroko rozumiane sposoby: po pierwsze, obywatelstwo diasporyczne zwraca uwagę na to, że obywatelstwo nie jest wcale łatwe. Jest tak dlatego, że niesie z sobą problematyczne dziedzictwo wykluczania i dyskryminacji osób niechcianych. W końcu, wczesne formy obywatelstwa w Grecji i Francji były ewidentnie nie dla wszystkich. Później, jak pisałam wcześniej, obywatelstwo stało się czymś, czego nie mogliśmy nie chcieć. Nieczęsto myślimy o obywatelstwie jako o sile przymusu. Zazwyczaj myśli się o obywatelstwie jako o czymś, co jest bezproblemalnie pożądane. Egzystencja bez obywatelstwa – czyli stan bezpaństwowości i uchodźstwa – jest tak niepożądana, że kwestionuje się wszelką krytykę tej formy narodowej przynależności.

W tekstach krytycznych na temat obywatelstwa poświęca się mało miejsca rozwiązaniom alternatywnym. Nie ma w tym nic złego. Analiza krytyczna nie oznacza potrzeby szukania alternatywnych projektów. Jednakże, uzmysławia przypadkowość wyboru – tę nieuniknioną potrzebę chęci wyboru obywatelstwa gdziekolwiek. Przypadkowość owego wyboru prowadzi mnie do zastanowienia się nad diasporami oraz sytuacją osób niechcianych, zmuszonych do szukania domu. Obywatelstwo diasporyczne zwraca więc również naszą uwagę na zróżnicowane warunki obywatelstwa oraz, przede wszystkim, na sprzeczności tej kategorii reprezentowane przez podmioty diasporyczne. Mnogość diaspor komplikuje każdy ruch w kierunku ujednoczenia doświadczeń diasporycznych. Nie ma równości między miejscami, z których pochodzimy. Zróżnicowane doświadczenia owych wielu miejsc stanowią bezpośrednie zaprzeczenie formy przynależności, która wymaga zawieszenia różnicy w interesie wartości wspólnych i uniwersalnych. Obywatelstwo diasporyczne nie rozwiązuje tych sprzeczności, ale do dyskusji na temat obywatelstwa oraz obywatelstwa i literatury wprowadza potrzebę uznania tej różnorodności jako integralnej dla obywatelstwa.

Na przykład, z wyjątkiem literatury kanadyjskiej ludności rdzennej, łatwo jest myśleć o większej części literatury kanadyjskiej jako literaturze „imigrantów”, gdyż wszyscy – począwszy od Susanny Moodie do Freda Wah – pochodzą skądinąd. Pojęcie obywatelstwa diasporycznego wymaga jednak zaangażowania i zrozumienia różnorodności tych wielu przestrzeni i czasowości, z których pochodzą Kanadyjczycy, oraz rozważenia konsekwencji wynikających z ich nierównego traktowania. Wydaje mi się jednak, że koncept obywatelstwa diasporycznego nie daje „alternatywnych rozwiązań”, jak to Pani ujęła, ale tworzy przestrzeń wymagającą nieustannego zaangażowania.



Jak same diaspory, obywatelstwo diasporyczne nie jest łatwym procesem identyfikacji, podobnie jak niepewna jest podmiotowość, która podlega procesowi ciągłej negocjacji. Dla mnie obywatelstwo diasporyczne nie jest celem samym w sobie. Jest czymś, co wywiera presję na ten cel, jest obywatelstwem, którego nie możemy nie chcieć, ale które jest również czymś, czemu – mimo wszystko – możemy się sprzeciwić.

## O rodzimym kosmopolityzmie

\*\*\*\* SNEJA GUNEW

Profesor Wydziału Anglistyki i Studiów Kobięcych, dyrektor Centrum Badań nad Studiami Kobięcymi i Relacjami Genderowymi na University of British Columbia (2002–2007). Autorka i redaktorka wielu publikacji z tematyki wielokulturowości, postkolonializmu i feministycznych teorii krytycznych, diasporyczności w literaturach i ich związkach z narodowymi i globalnymi formacjami kulturowymi (*Culture, Difference and the Arts, Framing Marginality: Multicultural Literary Studies* oraz *Haunted Nations: The Colonial Dimensions of Multiculturalism*). Sneja Gunew ma korzenie bułgarskie i greckie; przez wiele lat mieszkała w Australii.

**\*\*E.S.:** Włączając się w kanadyjskie dyskusje na temat rekonfiguracji pojęcia obywatelstwa i państwowości, proponuje Pani kategorię rodzimego kosmopolityzmu (vernacular cosmopolitanism). Proszę o wyjaśnienie tego terminu. Interesują mnie również etyczne konsekwencje akceptacji takiego modelu działania/istnienia w świecie.

**\*\*Sneja Gunew<sup>62</sup>:** W przeszłości, w celu badania skomplikowanych wymiarów różnic kulturowych w Kanadzie, posługiwano się pojęciem wielokulturowości, ale ponieważ termin ten przez zbyt długi okres był utożsamiany z procesem państwowego zarządzania różnicami, szukano nowych pojęć. [...] Okazało się, że kategoria kosmopolityzmu umożliwia budowanie nowych paradygmatów pozwalających przeciwstawić się beznadziejności często kojarzonej z globalizacją. W obliczu nowych polaryzacji ideologii ważne jest znalezienie takich sposobów konfiguracji teraźniejszości, które przypominałyby o powszechności hybrydyczności, kreolizacji i metyzacji naszych globalnych powiązań [...].

Proponując rodzimy kosmopolityzm, uzasadniam wagę kosmopolityzmu wywodzącego się z grup skolonizowanych, a tym samym problematyzując tradycyjne zrównanie kosmopolityzmu z praktykami elitarnymi, często powiązanymi z takimi terminami jak „obywatel świata”. [...] Rodzimy kosmopolityzm, według Homi Bhabhy<sup>63</sup>, jest zawsze w dialogicznej relacji z działalnością globalno-kosmopolityczną. Termin ten jest szczególnie użyteczny w wieku transnarodowości i globalizacji. [...] Według Brennana „[k]osmopo-

lityzm tworzy zazwyczaj polityczne utopie przebrane w szaty estetyki bądź etyki, aby bardziej skutecznie odgrywać rolę, która przy bliższym zbadaniu, jak się ostatecznie okazuje, należy do świata ekonomii<sup>64</sup>. [...] Miejscowy/rodzimy kosmopolityzm z kolei dostrzega wagę kontekstów i obowiązków globalnych oraz przyznaje, iż są one zawsze zakorzenione oraz przeniknięte sprawami lokalnymi, jak np. problemem rywalizujących grup mniejszościowych w narodzie<sup>65</sup>. [...] Pojęcie to próbuje określić „rosnącą globalną przepaść między obywatelstwem politycznym, które nadal jest w większości negocjowane przy użyciu terminologii narodowej i państwowej, a obywatelstwem kulturowym, które jest często osadzone w społeczności, i wykazuje cechy transnarodowości, diasporyczności i hybrydyczności”<sup>66</sup> [...]

Potrzebujemy rodzimego kosmopolityzmu, „kosmopolityzmu świadomego ograniczeń jednokulturowości i monologicznego pojęcia tożsamości”<sup>67</sup> [...] ale należy pamiętać, że na przykład słowo „europejski” ma w Kanadzie swoją specyficzną kolonialną historię<sup>68</sup>, co ukazała między innymi Himani Bannerji<sup>69</sup>. [...] W pewnym stopniu, jednakże, dyskusje na temat różnic kulturowych wywodzących się z wielokulturowości są obecnie przyćmione debatami dotyczącymi problematyki kosmopolityzmu i okcydentalizmu<sup>70</sup> [...]. Rodzimy kosmopolityzm to przedsięwzięcie pedagogiczne. [...] Interesuje mnie, czy idea rodzimego kosmopolityzmu daje nam użyteczne narzędzie do uczenia o uwikłaniach globalności i lokalności w procesie pedagogicznym, który wykorzystuje pojęcia postnarodowości, narodowości czy wewnątrz-narodowości jako prowadzące do uznania szerszych sieci relacji [...]. Trzeba zwrócić uwagę na znaczenie potrzeby uznania wewnątrznarodowych kosmopolityzmów, które łączą każde miejsce z szerszymi powiązaniem międzynarodowymi [...]. Zbyt często krytyka postkolonialna ujednocila status europejskich grup imigrantów i zrównuje je z sobą, biorąc pod uwagę kategorie „białości” oraz różnych imperializmów, chociaż poszczególne narody czy grupy ludności w Europie mają odmienne historie związane z kolonializmem i imperializmem [...].

Kwestie etyki porusza Kwame Anthony Appiah w książce *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers* [*Kosmopolityzm: etyka w świecie obcych*]; [...] publikacja ta zawiera apel o kosmopolityzm akceptujący niedoskonałość czy inność, będący przeciwieństwem wcześniejszych prawd/roszczeń związanych z kategorią europejskiej/zachodniej podmiotowości czy nowoczesności [...], kosmopolityzm rodzimy nie oznacza elitarności [...], obejmuje zmarginalizowane i przekłete społeczności tego świata [...]. Ważne jest rozpoznanie wartości i uznanie kosmopolityzmu grup skolonizowanych, gdyż pozwala to na odbudowanie światopoglądu planetarnego [...], o czym pisze Paul Gilroy, który pragnie kosmopolityzmu obejmującego nową planetarną świadomość<sup>71</sup> [...].

## Naród wewnątrz narodu [intra-nation ] Nowa wersja narodu [re-making a nation]

\*\*\*\* ASHOK MATHUR

Kierownik Kanadyjskiej Katedry Badań Kulturowych i Artystycznych (Canada Research Chair in Cultural and Artistic Inquiry) na Thompson Rivers University, pisarz, aktywista, organizator wydarzeń kulturowych, pochodzenia pakistańskiego. Autor poezji i powieści: *Loveruage* (1994), *Once Upon an Elephant* (1998) oraz *The Short, Happy Life of Harry Kumar* (2001); dyrektor projektu IntraNation oraz kierownik Centrum Innowacji w Kulturze i Sztuce Kanady [Centre for Innovation in Culture and the Arts in Canada].

*Ważny głos w dyskusji na temat przynależności narodowej i państwowej pochodzi od Ashoka Mathura, autora i koordynatora projektu Intra-Nation<sup>72</sup>, zrealizowanego w roku 2004 na Wydziale Mediów i Sztuk Wizualnych w Centrum Banff [The Media and Visual Arts Department at The Banff Centre], który był okazją do dyskusji i twórczości na temat kategorii narodu wewnątrz narodu dla czterdziestu różnorodnych kulturowo artystów kanadyjskich, pisarzy, kustoszów oraz krytyków. Zajmowali się oni polityką tożsamościową opartą na rasie, etniczności, języku, religii i seksualności; poruszali również kwestie suwerenności ludności rdzennej w różnych kontekstach regionalnych. Mathur interesuje się nie tylko relacjami między państwami-narodami, ale bada też wielorakie formy narodowych relacji wewnątrz rzekomo zjednoczonych narodów. Zajmują go sprawy wewnątrz-narodowe i sprawy narodów w obrębie narodów rozpatrywane w kontekście relacji międzynarodowych. Inny projekt badawczy Mathura, związany z założeniem Centrum Innowacji w Kulturze i Sztuce Kanady, zatytułowany jest „Re-making a Nation: The Role of Artist Researchers in Promoting an Understanding of Cultural Diversity” [Tworzenie nowej wersji narodu. Rola artystów-badaczy w promowaniu zrozumienia kategorii „Różnorodność Kulturowa”] ma szerszy zakres, gdyż jest również zaproszeniem dla artystów z całego świata, pragnących badać wielorakie postacie różnorodności kulturowej. Badania te mają na celu kształtowanie polityki społecznej w zakresie różnorodności kulturowej oraz sztuki w Kanadzie<sup>73</sup>. Mathur zbiera dokumentację oraz ocenia rolę artystów-badaczy, tych reprezentujących zarówno podejście kreatywne jak i krytyczne, w kształtowanie poziomu partycypacji społecznej. Projekty te są „tematycznie różnorodne. Wzrasta jednak zainteresowanie nowymi mediami i technologią eksploracyjną”. Są one jednak przede wszystkim transnarodowe i transkulturowe<sup>74</sup>.*

## Wątpliwości???

**\*\*E.S.:** W ostatnich latach nastąpił w Kanadzie intensywny rozwój twórczości oraz badań literackich i kulturowych nastawionych na interdyscyplinarną eksplorację tematyki transkulturowości i transnarodowości. Jest więc wyraźna zmiana w rozwoju kanadyjskich dyskursów literackich, krytycznych i kulturowych. Jaka jest Pani opinia na temat tych ostatnich zmian?

**\*\*Smaro Kamboureli<sup>75</sup>:** Nie jestem pewna, czy potrafię udzielić bezpośredniej odpowiedzi na to pytanie, a tym bardziej odpowiedzi jednoznacznej. Mam ochotę odpowiedzieć pytaniem: czy zaszły jakieś prawdziwe zmiany, zmiany, które wskazują na nowe kierunki i sposoby myślenia? Nie próbuję uniknąć odpowiedzi. Są różne sposoby konceptualizacji zmian i rozumienia, jak owe nowe orientacje przekraczają granice dyscyplin wiedzy i możliwości interpretacyjnych bądź 'mierzą' ich skuteczność. Pragnienie radykalności jest z pewnością obecne, ale to nic nowego. ...Fakt, że słowa takie jak 'polityka' i 'radykalność' powtarzają się tak często w kręgach akademickich jak, na przykład, 'innowacja' i 'współpraca' (terminy, które pochodzą z dyskursu rządowego poprzez SSHRC<sup>76</sup>), powoduje, że jestem nieufna w stosunku do obecnego stanu rzeczy. Wierzę, że pragnienie zmian jest obecne, ale czy potrafimy wprowadzić nowe sposoby myślenia i działania, inne niż polityka tożsamościowa z połowy lat 90., to się okaże.

Prawdę mówiąc, pytanie to prowadzi mnie nie tyle do rozważań nad literaturą kanadyjską, ile nad „nową” kulturą badań, z jej naciskiem na produkcję wiedzy – proces otrzymywania dotacji państwowych, współpracę na ogromną, wymagającą zarządzania, skalę, nacisk na produkcję wiedzy, która ma natychmiastowe zastosowanie oraz jest wymierna ekonomicznie. Myślę, że jest całkiem sporo „nowych” i konstruktywnych reakcji na ten klimat badań. Na przykład, wśród badaczy literatury kanadyjskiej istnieje wzrastające przekonanie, iż jeśli nasz zawód ma być traktowany poważnie przez siły rządowe czy ogólnie mówiąc przez system polityczny, musimy zaangażować się nie tylko w badania literackie, ale również w większe struktury instytucjonalne, wewnątrz których zarówno literatura, jak i my sami – badacze, obywatele, nauczyciele, czytelnicy – jesteśmy osadzeni. Coraz więcej krytyków literackich nie pracuje wyłącznie z tekstami literackimi, ale z różnymi aspektami większych formacji dyskursywnych, takimi jak: instytucjonalizacja, indygenizacja, interdyscyplinarność.

**\*\*E.S.:** Projekt TransCanada oczywiście wpisuje się w tę nową konceptualizację badań.

**\*\*Smaro Kamboureli:** Jeśli chodzi o ten projekt, i tu powinna Pani usłyszeć słowo „projekt” w cudzysłowie wyrażającym przerażenie, gdyż przedsięwzięcie to celowo nie ma spójności polegającej na jasno zdefiniowanym

programie posiadającym określone priorytety; ma ono raczej na celu stworzenie forum dla badaczy. W pewnym sensie projekt ten jest sposobem na wprowadzenie myślenia kolaboracyjnego, które niekoniecznie obejmuje modele wspólnotowe promowane przez granty strategiczne i inne; jest on również zachętą dla badaczy do usytuowania badań nad literaturą kanadyjską na skrzyżowaniu rozmów w dyscyplinach zainteresowanych rolą jaką kanadyjski dyskurs kulturowy odgrywa w działaniach społecznych dotyczących praw ludności rdzennej, w mobilności transnarodowej i globalnej, oraz w praktykowanej formie obywatelstwa w społeczno-politycznym kontekście sfery publicznej. Dlatego też nieustannie kładziemy nacisk na krytyczne myślenie i interdyscyplinarność metodologii badań, chociaż można zaobserwować, iż wielu badaczom jest trudno podejść do tekstu czy kontekstów kulturowych z perspektywy metody. Konkretnie projekty publikacyjne, które wyłoniły się z tego procesu, odzwierciedlają, jak myślę, ogólne pragnienie zaangażowania się w te ważne kwestie. Doskonały odzew z wewnątrz jak i spoza obszaru literatury kanadyjskiej na trzy konferencje (trzecia odbędzie się w dniach 16–19 lipca 2009 r.) również wskazuje na to, że projekt TransCanada ma do odegrania ważną rolę polegającą na stworzeniu przestrzeni zarówno komfortowej jak i kłopotliwej, w której ludzie, studenci, pracownicy naukowi oraz artyści mogą eksperymentować z nowymi ideami w bezpiecznym środowisku, a równocześnie są zachęceni do wykraczania poza sztywne ramy instytucji. Były oczywiście zarzuty wobec tego projektu i jego krytyka, na przykład, że Roy Miki i ja wymyśliliśmy ‘kryzys’ dotyczący problematyki rasizacji<sup>77</sup>, czy też, że osoby związane z programem TransCanada odeszły od krytyki opartej na tekście, itd. Dla mnie ‘projekt’ TransCanada oraz Instytut Transkanadyjski to przestrzeń stwarzająca odpowiednie warunki rozwoju. Co dzieje się wewnątrz tej przestrzeni, zależy od tego, kto w nią wkracza, od rodzaju wiedzy i punktów widzenia zaangażowanych osób [...].

## Wielkie nadzieje

**\*\*E.S.:** Wydarzeniem kulturowym ubiegłego roku była publikacja książki Johna Ralstona Saula *A Fair Country. Telling Truths about Canada* (2008) [Uczciwy kraj. Mówienie prawd<sup>78</sup> o Kanadzie]. W książce tej Saul dowodzi przekonująco, iż Kanada jest krajem metyskim, nie w sensie dosłownym, ale w związku z przekonaniem, że kulturowe, społeczne, ekonomiczne, polityczne i historyczne dziedzictwo Kanady jest prawdziwą mieszanką powstałą przy współdziałaniu Anglii, Francji i ludności rdzennej. Ale to ludność rdzenna nauczyła ludność napływową, jak żyć w państwie, w którym nie ma natural-

nej większości. Takie kanadyjskie wartości, jak poszanowanie wielokulturowości, egalitaryzm, umiłowanie pokoju, sprawiedliwości i uczciwości czy opieka społeczna, naprawdę pochodzą ze światopoglądu ludności rdzennej. Korzenie kanadyjskości są w Pierwszych Narodach, a Kanada nie rozwiąże własnych wewnętrznych konfliktów, jak twierdzi Saul, bez uznania tej prawowitej historii. Czy sądzi Pan, iż publikacja ta jest autentyczną próbą rewizji kanadyjskiej historii, czy też jest to ponowna próba zawłaszczenia poglądów rdzennych mieszkańców tego kraju?

**\*\*Richard Atleo<sup>79</sup>**: Uważam, że książka ta jest znakiem otwartości na uznanie roli ludności rdzennej w historii Kanady ... daje nam pewną przestrzeń ... jest również odbiciem przestrzeni już kreowanej przez wydarzenia kulturalne, media (np. APTN<sup>80</sup>), porusza sprawę szkół rezydencjalnych dla Indian, Royal Commission for Aboriginal People [Królewska Komisja ds. Ludności Rdzennej], oraz różne działania prowadzące do zmiany programów nauczania, np. przedmiotów ścisłych. Jestem członkiem paru narodowych komisji zajmujących się korektą tych właśnie programów i kiedy przychodzi do sprawy włączenia do podstawy programowej nauk ścisłych ludności rdzennej, słyszę od członków komisji, że to niemożliwe, bo przecież ludność rdzenna nie ma żadnych nauk ścisłych, ale w końcu wyrażają zdziwienie, kiedy dowiadują się, że to nieprawda [...]. Nie myślałem, że dożyję czasów, w których zostanie opublikowana tak ważna książka przez bardzo wpływową osobę, filozofa, pisarza, polityka, męża gubernatora Kanady – to zadziwiające! W moim życiu spotkałem się z niezrozumieniem, ze sprzeciwem i oburzeniem ... wszystkie moje próby przedstawienia dziedzictwa, systemu wartości i tradycji mojej kultury spełzyły na niczym; było tak, jakbym uderzał głową w ścianę i nikt mnie nie słuchał. Nie sądziłem wtedy, że taka książka zostanie kiedykolwiek opublikowana [...]. Nie znaczy to, że przestrzeń wykreowana przez tę publikację jest idealna czy kompletna ... ale wygląda na to, że ewoluujemy z ciemności, z wielkich podziałów, z wielkiego poczucia wzajemnego niezrozumienia w kierunku delikatnych migotań światła ... pojawiających się między tymi dwiema grupami ... To jest ważny krok, to jest początek ..., bardzo ważny początek; jest to dla mnie niezwykle pokrzepiające i ekscytujące – i dzieje się to równocześnie w czasie, kiedy rząd Kanady zdecydował się na oficjalne przeproszenie za szkoły z internatem dla Indian<sup>81</sup>, a wcześniej nie chciał nawet o tym słyszeć. Od całkowitego oburzenia i zaprzeczenia, że szkoły te były problemem, doszło jednak do formalnych przeprosin w Parlamencie Kanady. Warto dodać, że ta przestrzeń wybaczenia została wykreowana przez naukowców, badaczy i aktywistów ... i nas samych ... ale my potrzebowaliśmy sporej pomocy, aby dojść do tego miejsca [...].

**\*\*E.S.:** Historia Kanady to skomplikowana historia spotkania i przemieszania się wielorakich kultur. Relacje między nimi są często bardzo skomplikowane, ale, jak moi rozmówcy ukazują, to właśnie one powinny być przedmiotem badań krytycznych. Powyższa dyskusja ilustruje, iż konieczne jest budowanie szacunku dla wszystkich kultur poprzez rozwijanie wielorakich form wiedzy krytycznej i artystycznych projektów przedstawiających kulturę i światopogląd grup mniejszościowych w kontekście globalnym i w dialogu z innymi grupami mniejszościowymi. Pozwoli to w społeczeństwie wielokulturowym na ponowne określenie pojęć takich jak obywatelstwo, obowiązek obywatelski oraz dialog transkulturowy. I jest sprawą oczywistą, że do wykonania tych zadań potrzebna jest nie tylko „czarnoskóra Ania z Zielonego Wzgórza”, ale i przedstawiciele wszystkich innych kultur zamieszkujących terytorium Kanady. Wystawa sztuki współczesnej, otwarta 23 stycznia 2010 roku w Muzeum Antropologii w Vancouver, jako część projektu Olimpiada Kulturowa<sup>82</sup>, posiada znaczący temat: *Granica i Przekład. Nowa Sztuka Ponad Granicami Kultur*. Zgromadzi ona prace „dwunastu artystów<sup>83</sup> zaangażowanych w dialog dotyczący granic kulturowych – między społecznościami, formami sztuki, publicznością i instytucjami – oraz możliwości przekładu”<sup>84</sup>. Organizatorom tej wystawy przyświeca idea integracji praktyk lokalnych z transnarodowymi oraz ukazanie ich współzależności. Wydaje się, że w tym właśnie projekcie nadzieja na realizację „rodzimego kosmopolityzmu” jest bliska spełnienia.

## Przypisy:

<sup>1</sup> Pytanie to oparte jest na stwierdzeniu George’a Elliotta Clarke’a z eseju „Idea Europy w literaturze afrykańsko-kanadyjskiej”. Zdanie brzmi: „»Biała Kanada«, kraj ludzi o białym kolorze skóry, nie potrzebuje czarnoskórej Ani z Zielonego Wzgórza”. Tekst ten będzie opublikowany w książce pt. *Państwo-Naród-Tożsamość w Dyskursach Kulturowych Kanady* pod red. Mirosławy Buchholtz oraz Eugenii Sojki, Kraków: Universitas, 2009.

<sup>2</sup> Dwukulturowość – mit Kanady jako kraju dwóch narodów, angielskojęzycznej i francuskojęzycznej »białej Kanady«. Według tego mitu pozostałe grupy etniczne „wtapiają się” w model dwukulturowości. Pojęcie narodowości tworzone było więc z pominięciem problemu etniczności.

<sup>3</sup> Oficjalna polityka wielokulturowości wprowadzona w 1971 przez Pierre’a Trudeau nie tylko wzbogaciła, ale i skomplikowała poczucie kanadyjskiej tożsamości narodowej. Ustawa o Wielokulturowości została przyjęta w roku 1988 (Bill 93, the Act for the Preservation and Enhancement of Multiculturalism in Canada); kwestionowała ona wcześniejszą dwukulturową koncepcję kanadyjskości, która teraz zaczęła oficjalnie obejmować mniejszości etnokulturowe oraz rasowe. Status ludności rdzennej został uregulowany oddzielnym dokumentem – poprawką z roku 1988 do Ustawy o Indianach (Indian Act).

<sup>4</sup> W *Scandalous Bodies: Diasporic Literature in English Canada* [Skandaliczne ciała: literatura diasporyczna w Kanadzie angielskiej] Smaro Kamboureli poddaje krytyce kanadyjską oficjalną politykę wielokulturowości, którą określa terminem „polityka uspokajająca” („sedati-

ve politics”), twierdząc, iż usypia ona czujność obywateli i wprowadza ich w stan samozadowolenia, kiedy prawdziwe problemy nie są rozwiązane. Podobnie Neil Bissoondath w książce pod tytułem: *Selling Illusions. The Cult of Multiculturalism in Canada* [Sprzedając złudzenia. Kult wielokulturowości w Kanadzie], analizuje politykę wielokulturowości, która pozostaje w jawnej sprzeczności z tym, co dzieje się w praktyce, i wręcz zachęca do tworzenia gett etnicznych.

<sup>5</sup> Peter Dickinson, „Subtitling CanLit. Keywords” w *Trans.Can.Lit. Resituating Study of Canadian Literature*, pod red. Smaro Kamboureli i Roya Miki, Waterloo: Wilfreid Laurier University Press, 2007, s. 47.

<sup>6</sup> Zob. Lily Cho, „Diasporic Citizenship: Contradictions and Possibilities for Canadian Literature” w *Trans.Can.Lit. Resituating Study of Canadian Literature*, pod red. Smaro Kamboureli i Roya Miki, Waterloo: Wilfreid Laurier University Press, 2007, 93–109.

<sup>7</sup> W dalszej części tekstu będą stosowane inicjały E.S.

<sup>8</sup> „Skomplikowane zawilości” – konferencja zorganizowana na Carleton University w Ottawie w dniach 4–6 kwietnia 2008 roku.

<sup>9</sup> Korespondencja elektroniczna z 18.04.2009 r. oraz 15.05.2009 r.

<sup>10</sup> Winfried Siemerling, red. *Writing Ethnicity: Cross-Cultural Consciousness in Canadian and Québécois Writing*, Toronto: ECW Press, 1996.

<sup>11</sup> Christl Verduyn, red. *Literary Pluralities*, Peterborough, Ontario: Broadview Press, 1998.

<sup>12</sup> J.W. Berry i J.A. Laponce, red. *Ethnicity and Culture in Canada: The Research Landscape*, Toronto: University of Toronto Press, 1994.

<sup>13</sup> Marie Carrière, Catherine Khordoc, red. *Migrance comparée: Les littératures du Canada et du Québec / Comparing Migration: The Literatures of Canada and Québec*, Berne: Peter Lang, 2008.

<sup>14</sup> Enoch Padolsky, „Canadian Ethnic Minority Literature in English” w *Ethnicity and Culture in Canada: The Research Landscape*, pod red. J.W. Berry i J.A. Laponce, Toronto: University of Toronto Press, 1994, 361–386.

<sup>15</sup> Linda Hutcheon and Marion Richmond. *Other Solitudes: Canadian Multicultural Fictions*. Toronto: Oxford University Press, 1990.

<sup>16</sup> Zobacz również antologię pod red. Smaro Kamboureli, *Making a Difference. Canadian Multicultural Literatures in English*, Wyd. 2. Toronto: Oxford University Press, 2007.

<sup>17</sup> Pierre Nepveu, *L'Écologie du reel: Mort et naissance de la littérature québécoise Contemporaine*, Montréal: Boréal, 1988.

<sup>18</sup> Kursywą zaznaczony jest tekst wprowadzający kontekst do rozmowy. Zasada ta przyjęta jest w całym tekście.

<sup>19</sup> Smaro Kamboureli, „Diaspora i nowoczesność: etos postetniczny w *Dzieciach konkubiny* Denise Chong”. Tekst będzie opublikowany w książce pt. *Państwo-Naród-Tożsamość w Dyskursach Kulturowych Kanady* pod red. Mirosławy Buchholtz oraz Eugenii Sojki, Kraków: Universitas, 2009.

<sup>20</sup> Korespondencja elektroniczna z 23.05.2009 r.

<sup>21</sup> Instytut TransCanada przy University of Guelph został założony przez Smaro Kamboureli w roku 2007; jego celem jest „tworzenie grup badawczych koncentrujących się na analizie struktur instytucjonalnych oraz dotyczących wiedzy, metodologii, pedagogiki, a także kontekstów, które kształtują powstawanie i badania literatury i kultury kanadyjskiej w Kanadzie oraz w przestrzeni globalnej”; <http://www.transcanadas.ca/index.html> .



<sup>22</sup> Carol Tator i Frances Henry, *Challenging Racism in the Arts: Case Studies of Controversy and Conflict*, University of Toronto Press, 1998.

<sup>23</sup> op.cit. s. 124.

<sup>24</sup> Op.cit. 124.

<sup>25</sup> Tekst będzie opublikowany w książce pt. *Państwo-Naród-Tożsamość w Dyskursach Kulturowych Kanady* pod red. Mirosławy Buchholtz oraz Eugenii Sojki, Kraków: Universitas, 2009.

<sup>26</sup> Korespondencja elektroniczna z 19.04.2009 r. oraz 30.04.2009 r.

<sup>27</sup> Grupa rockowa.

<sup>28</sup> Korespondencja elektroniczna z 19.04.2009 r. oraz 01.05.2009 r.

<sup>29</sup> Richard Atleo, *Tsawalk. A Nuu-chah-nulth Worldview*, Vancouver: UBC Press, 2005.

<sup>30</sup> Rozmowa przeprowadzona osobiście w Żorach, dnia 30 kwietnia 2009 r. Powyższy tekst jest tłumaczeniem transkrypcji nagranej rozmowy.

<sup>31</sup> Termin „residential school” jest tłumaczony jako szkoła z internatem lub szkoła rezydencjalna. Od 1870 roku dzieci rdzennych mieszkańców Kanady były zabierane od rodzin i posyłane przymusowo do szkół z internatami, prowadzonych przez kościoły i państwo; odizolowane od kultury, języka i środowiska, często maltretowane fizycznie i psychicznie oraz wykorzystywane seksualnie.

<sup>32</sup> Korespondencja elektroniczna z 30.04.2009 r.

<sup>33</sup> Korespondencja elektroniczna z 19.04.2009 r. oraz 01.05.2009 r.

<sup>34</sup> Korespondencja elektroniczna z 22.04.2009 r. oraz 11.05.2009 r.

<sup>35</sup> Zob. Carol Tator i Frances Henry, *Challenging Racism in the Arts: Case Studies of Controversy and Conflict*, University of Toronto Press, 1998.

<sup>36</sup> Zob. [http://www.urbanink.ca/production\\_history.asp](http://www.urbanink.ca/production_history.asp)

<sup>37</sup> Mike Macdonald, „Artist Statement”. *Revisions*. Ed. Helga Pakasaar. Banff: Banff Centre Press, 1992.

<sup>38</sup> Lee Maracle, cyt. w krótkiej biografii dla „Distinguished Visitor in Women’s Studies 2007”, University of Windsor. 2007. <http://www.uwindsor.ca/units/womens-studies/speakers.nsf/SubCategoryFlyOut/1F18F5684ABAA59585256D6C00824B83>

<sup>39</sup> Dorothy Christian, „Remapping Activism”. *Active Geographies: Women and Struggles on the Left Coast, West Coast Line* 58, Lato 2008, 15–20.

<sup>40</sup> *A Tribe of One*. Reż.. Eunhee Cha. National Film Board, 2002.

<sup>41</sup> Brandy Lien Worrall, red. *Eating Stories: A Chinese Canadian and Aboriginal Potluck*, Vancouver: Chinese Canadian Historical Society of British Columbia, 2007.

<sup>42</sup> Korespondencja elektroniczna z 21.04.2009 r. oraz 12.05.2009 r.

<sup>43</sup> Zob. Rita Wong, *Decolonizasian: Reading Asian and First Nations Relations in Literature*, w „Canadian Literature. Asian Canadian Studies”, vol. 199 (Zima 2008), 158–180.

<sup>44</sup> Rita Wong, *Decolonizasian: Reading Asian and First Nations Relations in Literature*, s. 158.

<sup>45</sup> Loretta Todd, „On Redress for Aboriginal People”. *Across Currents: Canada-Japan Minority Forum*, pod red. Roya Miki i Rity Wong, Vancouver: JC Publications, 2001, s. 26.

<sup>46</sup> Korespondencja elektroniczna z 19.04.2009 r. oraz 01.05. 2009 r. Jin-me Yoon cytuje fragment tekstu, który napisała o swojej ostatniej pracy: „As It Is Becoming” [Jako, że się rozwija / powstaje]. Tłumaczenie tekstu jest podane w całości.

<sup>47</sup> Zob. *Transculturating Auto/Biography: Forms of Life Writing* autorstwa Rosalii Baena, Routledge, 2006.

<sup>48</sup> Korespondencja elektroniczna z 19.04.2009 r. oraz 02.06.2009 r.

<sup>49</sup> *Najlepsza/Klasyczna Księga Wspomnień Kanadyjskich*.

<sup>50</sup> Zob. *Trans.Can.Lit. Resituating Study of Canadian Literature*, pod red. Smaro Kamboureli i Roya Miki, Waterloo: Wilfreid Laurier University Press, 2007.

<sup>51</sup> Zob. Lily Cho, *Diasporic Citizenship. Contradictions and Possibilities for Canadian Literature* w *Trans.Can.Lit.* s. 103.

<sup>52</sup> Zob. Winfried Siemerling, *Globalization, Literary Hemispheric Studies, Citizenship as Project* w *Trans.Can.Lit.* s. 135.

<sup>53</sup> Zob. Lianne Moyes, „Acts of Citizenship: Erin Moure’s *O Cidadan* and the Limits of Worldliness” w *Trans.Can.Lit.* s. 111–128.

<sup>54</sup> Zob. Donna Pennee Palmeteer, „Literary Citizenship: Culture (Un)Bounded, Culture (Re)Distributed” w *Home-Work: Postcolonialism, Pedagogy and Canadian Literature*, pod red. Cynthii Sugars, Ottawa: University of Ottawa Press, 2004, 75–85.

<sup>55</sup> „West Coast Line” 59, vol. 42.3, Jesień 2008.

<sup>56</sup> Korespondencja elektroniczna z dnia 22.04. 2009 r. i 14.05.2009 r.

<sup>57</sup> Smaro Kamboureli, red. *Introduction. Making a Difference. Canadian Multicultural Literatures in English*. Wyd. 2. Toronto: Oxford University Press, 2007 [przyp. red.]

<sup>58</sup> Katja Sarkowsky, „Nisei Negotiations. Citizenship and the Nation in Japanese Canadian Writing” w *West Coast Line* 59, vol 42.3, Jesień 2008, 28–41 [przyp. red.]

<sup>59</sup> Abousifian Abdelrazik jest Kanadyjczykiem o podwójnym obywatelstwie, urodzonym w Sudanie, który został oskarżony o powiązania z al-Qaeda. Mimo że został oczyszczony z tych podejrzeń przez wielokrotne śledztwa przeprowadzone przez rząd Sudanu, Kanadyjską Służbę Wywiadu i Bezpieczeństwa (CSIS) oraz Królewską Kanadyjską Policję Konną (RCMP), nie pozwolono mu wrócić do Kanady, gdyż nadal pozostaje na liście terrorystów sporządzonej przez ONZ. Są dowody na to, że był maltretowany przez przesłuchujących go funkcjonariuszy w Sudanie. Sprawa ta jest przykładem pogwałcenia Kanadyjskiej Karty Praw i Swobód (Canadian Charter of Rights and Freedoms); była też w centrum zainteresowania Amnesty International, członków Parlamentu oraz kanadyjskiej prasy, ale Kanada odmówiła Abdelrazikowi wydania dokumentów podróży, nawet kiedy znalazł linię lotniczą, która zgodziła się na jego lot do Kanady mimo że jest na amerykańskiej liście osób, którym zakazuje się korzystać z usług linii lotniczych oraz mimo faktu, że czarna lista ONZ pozwala na powrót do kraju obywatelstwa. 4 czerwca 2009, Sąd Federalny nakazał rządowi kanadyjskiemu ułatwić powrót Abdelrazika do kraju. Przybył on do Toronto 27 czerwca 2009.

<sup>60</sup> Tekst będzie opublikowany w książce pt. *Państwo-Naród-Tożsamość w Dyskursach Kulturowych Kanady* pod red. Mirosławy Buchholtz oraz Eugenii Sojki, Kraków: Universitas, 2009.

<sup>61</sup> Korespondencja z 22.04.2009 r. oraz 12.05.2009 r.

<sup>62</sup> Korespondencja elektroniczna z 21.04.2009 r. oraz 04.05.2009 r. Poniższy tekst zawiera fragmenty niepublikowanego eseju Sneji Gunew pt. „Vernacular Cosmopolitanisms”.

<sup>63</sup> Homi Bhabha, „Unsatisfied: Notes on Vernacular Cosmopolitanism”, in *Text and Narration: Cross-Disciplinary Essays on Cultural and National Identities*, pod red. L. Garcia-Moreno & P.C. Pfeiffer, Columbia, SC: Camden House Press, 1996.

<sup>64</sup> Timothy Brennan, *Cosmopolitanism and Internationalism*, *New Left Review* 7, Stycz./Luty 2001, s. 81.

<sup>65</sup> Walter D. Mignolo, „The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism”, w *Cosmopolitanism* pod red. C. Breckenridge, S. Pollock, H.K. Bhabha & D. Chakrabarty, Durham: Duke, 2002.

<sup>66</sup> Homi Bhabha & John Comaroff, „Speaking of Postcoloniality, in the Continuous Present: A Conversation”, w *Relocating Postcolonialism*, pod red. D.T. Goldberg & A. Quayson, Oxford: Blackwell, 2002, s. 25.

<sup>67</sup> Stuart Hall, (2002) „Political Belonging in a World of Multiple Identities”, w *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context, and Practice*, pod red. S. Vertovec & R. Cohen, Oxford: Oxford UP, s. 30.

<sup>68</sup> Problem dotyczy skomplikowanej historii Europy Zachodniej i Wschodniej.

<sup>69</sup> Zob. Himani Bannerji, (2000) *The Dark Side of the Nation: Essays on Multiculturalism, Nationalism and Gender*, Toronto: Canadian Scholars' Press, 2000.

<sup>70</sup> Zainteresowanie kulturą zachodnią i skłonność do ulegania jej wzorom, charakterystyczna dla społeczeństw Europy Wschodniej.

<sup>71</sup> Paul Gilroy, *Postcolonial Melancholia*, NY: Columbia UP, 2005.

<sup>72</sup> Zob. <http://www.banffcentre.ca/programs/program.aspx?id=20>

<sup>73</sup> Zob. [http://127.0.0.1:4664/cache?event\\_id=133934&schema\\_id=2&q=%22Re%2Dmaking+a+Nation%3A+The+Role+of+Artist+Researchers+in+Promoting+an+%22%2E%2E-%2E&s=64A7ypRkpq6E0dM9XyQz17NbDUE](http://127.0.0.1:4664/cache?event_id=133934&schema_id=2&q=%22Re%2Dmaking+a+Nation%3A+The+Role+of+Artist+Researchers+in+Promoting+an+%22%2E%2E-%2E&s=64A7ypRkpq6E0dM9XyQz17NbDUE)

<sup>74</sup> Korespondencja elektroniczna z 20.04.2009 r. oraz 10.05.2009 r.

<sup>75</sup> Korespondencja elektroniczna z 19.04.2009 r. oraz 23.05.2009 r.

<sup>76</sup> Social Sciences and Humanities Research Council [Rada Badań ds. Nauk Socjologicznych i Humanistycznych].

<sup>77</sup> Termin ten odnosi się do postrzegania, interpretacji czy doświadczenia świata przez pryzmat rasy; oznacza też narzucenie charakteru czy kontekstu rasowego czy klasyfikowanie bądź różnicowanie osób pod względem rasy.

<sup>78</sup> Wyraz „prawda” jest użyty celowo w liczbie mnogiej.

<sup>79</sup> Rozmowa przeprowadzona osobiście w Żorach, dnia 30 kwietnia 2009 r. Powyższy tekst jest tłumaczeniem transkrypcji nagranej rozmowy.

<sup>80</sup> Aboriginal Peoples Television Network – Sieć Telewizyjna Ludności Rdzennej.

<sup>81</sup> Formalne przeprosiny miały miejsce 11 czerwca 2008 roku w parlamencie w Ottawie. Premier Kanady Stephen Harper przeprosił obecnych na uroczystości przedstawicieli rdzennych mieszkańców Kanady (Richard Atleo był jednym z nich) za wszystkie doznane krzywdy w szkołach z internatem.

<sup>82</sup> Zob. Vancouver 2010 Cultural Olympiad: <http://www.vancouver2010.com/en/culture-and-education/cultural-festival-and-events/about-cultural-olympiad/-/34062/112cd71/index.html>

<sup>83</sup> Artyści uczestniczący w projekcie to: Hayati Mokhtar i Dain-Iskander Said (Malezja), John Wynne (Kanada/Anglia), Edward Poitras (Kanada), Thamotheerampillai Shanaathanan (Sri Lanka), Tania Mouraud (Francja), Marianne Nicolson (Kanada), Gu Xiong (Kanada), Prabakar Visanath (Kanada), Rosanna Raymond (Anglia/ Samoa), Ron Yunkaporta (Australi), Laura Wee Láy Láq (Kanada). Reprezentują oni kultury mniejszościowe.

<sup>84</sup> Zob. [http://www.moa.ubc.ca/exhibits/upcoming\\_exhibits.php](http://www.moa.ubc.ca/exhibits/upcoming_exhibits.php)



ER(R)GO

recenzje



## „Ty najpierw odpowiedz. Stój! Podaj hasło” czyli kody dostępu do kanadyjskiej mozaiki literackiej<sup>1</sup>

*Canadian Passwords: Diasporic Fictions into the Twenty-First Century (Kanadyjskie hasła: diasporyczne fikcje u progu XXI wieku. Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK 2008)*

W swojej najnowszej książce *Canadian Passwords: Diasporic Fictions into the Twenty-First Century (Kanadyjskie hasła: diasporyczne fikcje u progu XXI wieku)* zainspirowana pierwszymi wersjami sztuki Williama Shakespeare’a *Hamlet*, Mirosława Bucholtz poszukuje „kodów dostępu” do współczesnej anglojęzycznej literatury kanadyjskiej. Hasła pozwalają przekraczać granice, zdobyć dostęp do nowej wiedzy, i wejść do strzeżonego terytorium. Słowami-hasłami, znalezionymi lub utworzonymi, autorka otwiera przed czytelnikiem literaturę diaspor Kanady. W kontekście wielopłaszczyznowości jakie niosą z sobą terminy postkolonializm i postmodernizm, w *Canadian Passwords* Bucholtz interesuje się niejednoznacznością kodów, które pozwalają stworzyć pomosty pomiędzy przeszłością a teraźniejszością, a także pomiędzy kulturami. Takie ujęcie powoduje wyczulenie na związek między mówiącym a odbiorcą, a teksty traktowane są jak ustne przekazy zawsze wyjątkowe. Mówienie i słuchanie funkcjonują jak współzależne procesy, swoiste fragmenty styczości.

W pierwszym rozdziale Bucholtz zgłębia złożoność pojęć postkolonializm i postmodernizm w odniesieniu do Kanady i jej literatury stworzonych w ostatnich czterdziestu latach przez czołowych krytyków literackich takich jak, między innymi Cyntia Sugars, Northrop Frye, Margaret Atwood, Frank Davey, Robert Kroetsch, Linda Hutcheon, Lee Maracle, Bharati Mukherjee czy Smaro Kamboureli. Ze względu na mnogość perspektyw czy relatywizację poglądów wywołują one żywą dyskusję i spory. Pojęcia takie jak nacjonalizm i postnacjonalizm, krytyka tematyczna i pojmowanie tożsamości narodowej u progu trzeciego tysiąclecia rozpatrywane są w kontekście kanadyjskim. W świetle tych teorii, Bucholtz pojmuje Kanadę jako postmodernistyczne państwo marginesu. Kanada, jako koncept otwarty, niehomogeniczny i niejednoznaczny, to przestrzeń dialogu i polemiki. W związku z niejasnościami i kontrowersjami, jakie w Kanadzie wywołuje termin postkolonializm, Bucholtz nazywa prozę analizowaną w swojej książce literaturą diaspor. Nazwa ta, według niej, pozwala odnieść się do wielorakich doświadczeń

zmiany i wyobcowania związanego z przemieszczeniem bohaterów, pisarzy oraz czytelników. Do *Canadian Passwors* autorka wybrała teksty świadczące o złożoności kulturowej Kanady pisane przez członków mniejszości etnicznych – Paula Yee, Rohintona Mistry, Nino Ricci i Austina Clarke, a także przez, często pomijanych w dyskusjach o etniczności, pisarzy nie należących do diaspor – Davida Bergena, Mary Lawson i Ann Ireland, ale w swej twórczości odnoszących się do takich doświadczeń. Uznają oni hybrydyczność za ważki element kultury, w której żyją. Wznosząc się poza własne doznania, pisarze ci wpisują pojęcia i znaczenie inności w karty literatury kanadyjskiej. Wszystkie powieści wybrane przez Bucholtz wydane zostały w roku 2002, a zatem pokazują one Kanadę u wejścia w nowe millenium.

Rozdział drugi *Canadian Passwors* skupia się na omówieniu zbioru opowiadań *Dead Man's Gold and Other Stories* Paula Yee, który jest pisarzem o chińskich korzeniach. Łączy on w swej twórczości tradycje dwóch światów – starego i nowego, oraz dwie kultury – niską i wysoką. Tradycyjna chińska opowieść o duchach służy mu do przedstawienia historii imigranta zawieszzonego pomiędzy dwoma światami, który musi pozbyć się starej tożsamości i przyjąć nową. Pierwotne 'ja' pozostaje jego cieniem, swoistym duchem, który wraz z widmami przeszłości towarzyszy mu bezustannie. Kluczem do tekstów Yee są, według Bucholtz, słowa – widmo i przeobrażenie. W opowiadaniach tegoż autora, imigrant staje się widmem przeszłości, nawiedzanym przez zjawy swego poprzedniego życia, swej przeszłości i poprzedniej tożsamości. Jak pisze Bucholtz, jakiegokolwiek zmiany dokonujące się w procesie imigracji w kontekście północnoamerykańskim powodują, iż imigrantka staje się tworem fantastycznym, dziwnym czy wręcz dziwacznym. Zmiany te wywołują poczucie przemieszczenia, a w konsekwencji owo uczucie nie-normalności. Paul Yee skupia się na przeszłości i teraźniejszości społeczności chińskich Kanadyjczyków. Łącząc realizm z fantastyką, pisarz tworzy świat, który neguje nasze pojęcie szeroko rozumianych granic i rozszerza pojęcie czasu oraz przestrzeni. Bohaterowie Yee to imigranci doświadczający rozdarcia w związku ze zmianą miejsca zamieszkania i psychicznymi tego konsekwencjami. Losem imigranta jest życie z duchami przeszłości, stanie się duchem identyfikującym się z przeszłością lub przeobrażenie się w nową osobę. Bucholtz analizuje styl i język pisarza, które obok formy i tematyki są hybrydami elementów chińskich i kanadyjskich. Socjolingwistyczny aspekt bycia imigrantem, według Bucholtz, zaznaczony jest poprzez chińskie imiona bohaterów oraz miejsc.

Niektóre z tych różnorodnych i trudnych do jednoznacznego sklasyfikowania opowiadań odnoszą się do restrykcyjnej i rasistowskiej polityki rządu kanadyjskiego wobec imigrantów z Chin, ale nie ten aspekt stanowi esencję



tomu. Yee nie idealizuje społeczności chińskiej i większość jego opowiadań koncentruje się na problemach wewnątrz rodzin imigrantów. Problemy te zwykle mają swój tragiczny wymiar w Nowym Świecie. Mimo iż sedno doświadczenia imigracji przedstawione jest w atrakcyjnej dla młodego czytelnika formie pełnej napięcia i tajemnic, opowiadania Yee jednak nie tylko bawią, lecz także uświadamiają czytelnikowi poczucie historii i tożsamości oraz przedstawiają różnorodność i zróżnicowanie chińskich diaspor. W *Canadian Passwords* Buchholtz porównuje twórczość Yee z literaturą tworzoną przez chińsko-kanadyjską pionierkę literacką Suci Sin Far, tworzącą sto lat wcześniej i współczesną pisarką chińskiego pochodzenia Yuen-Fong Woo. Takie zestawienie wskazuje na zmianę perspektywy zależnie od kontekstu oraz od płci. Paul Yee, historyk i pisarz, próbuje przekazać czytelnikom poczucie historii i tożsamości przez wspomniane przez Buchholtz ilustrowane historie.

Trzeci rozdział *Canadian Passwords* to analiza powieści Davida Bergena *The Case of Lena S.* w świetle teorii mimesis i mimetycznego pragnienia. Jednym z kluczy do zrozumienia powieści Bergena jest wywodząca się z *Poetyki* Arystotelesa i rozwijana przez innych badaczy koncepcja mimesis, naśladowania, imitacji. Buchholtz rozumie ją nie jedynie jako reprezentację, ale pojmuje w całym jej bogactwie znaczeń – jako dynamiczny proces stania się, bliski tworzeniu, a raczej przetwarzaniu. Mimo wskazanych przez autorkę pewnych ograniczeń teorii René Girarda, Buchholtz interpretuje powieść Bergena poprzez pryzmat teorii mimetycznego pożądania, opartej na mimesis i rozwiniętej przez tego uczonego. Girard wzbogaca relację mimetyczną pomiędzy podmiotem i obiektem pożądania poprzez dodanie osoby mediatora. Trójkąt ten powoduje rywalizację między mediatorem i osobą, która pożąda. Buchholtz opiera się w swojej analizie również na innych koncepcjach Girarda takich jak podwajanie (*doubling*) i teorii kozła ofiarnego (*scapegoating*), wzbogacając je o pewne aspekty oraz modyfikując niektóre z ich założeń. W dyskusji nad tożsamością bohaterów pomaga autorce także koncepcja Neil Bissoondath dotycząca podziału tożsamości na dwie sfery – prywatną i publiczną, a także pojęcie tożsamości jako wiecznego procesu. *The Case of Lena S.* to opowieść o trzech rodzinach – kanadyjskiej Crowe i dwóch należących do odmiennych grup etnicznych – pendzabskiej Chahal i niemieckiej Schellendal. Wzajemne zależności pomiędzy nastoletnimi bohaterami z każdej z rodzin pozwalają Bergenowi przedstawić etniczne powiązania w społeczeństwie kanadyjskim, a także obietnice i pułapki polityki multikulturalizmu. Relacje szesnastoletniego Masona Crowe z Seetą Chahal i Leną Schellendal to, według Buchholtz, symboliczne relacje Kanadyjczyka z Innym. Rodziny, które chciałyby by ich córki naśladowały kultury przodków i pragnęły tożsamości wywodzącej się z grupy etnicznej rodziców, opie-

rają się akceptacji białego chłopca zainteresowanego znajomością z Seetą i Leną, którego pociąga ich etniczność. Podczas gdy kanadyjska rodzina ulega rozkładowi, rodziny pendzabska i niemiecka scalane są przez silne postaci ojców, którzy widzą w białym mężczyźnie potencjalne zagrożenie dla integralności swoich rodzin. Jak zauważa Bucholtz analizując powieść Bergena, mimo iż etniczność jest atrakcyjna dla tych, którzy zapomnieli o swoich korzeniach, to oznacza ona rozwiązość i szaleństwo stanowiące dwie metafory hybrydyczności. Lena Schellendal cierpiąca na tajemniczą chorobę popelnia samobójstwo, popadłszy wcześniej w chorobę psychiczną. To właśnie jedna z tych metafor – szaleństwo, pozwala Bucholtz interpretować *The Case of Lena S.* poprzez intertekstualne związki z amerykańskimi powieściami o młodych chorych psychicznie kobietach – *Szklanym Kloszem* Sylwii Plath (1963) i *Przerwaną Lekcją Muzyki* Suzanne Kaysen (1993). W powieściach tych obłęd jest zdeterminowany społecznie, ale każda z nich inaczej pojmuje społeczeństwo. Bergen umieszcza niepokoój i szaleństwo na tle kanadyjskiego multikulturalizmu, bez określenia dokładnych ram czasowych i bez odnoszenia się do konkretnych decyzji politycznych. Powieść Bergena jest nie tylko dialogiem z innymi tekstami, ale także dyskusją na temat społecznych niepokojów. Pożyczając termin od Harolda Blooma, Bucholtz pisze o lęku Bergena przed wpływem, który nie odnosi się wyłącznie do literatury. Wpływ multikulturalizmu jest jednym ze źródeł społecznego niepokoju mimetycznie odegranego w *The Case of Lena S.* Pod koniec rozdziału Bucholtz pisze o niepokojach społecznych w najnowszej powieści Bergena *The Time in Between* z roku 2005, skupiającej się na wojnie w Wietnamie, która śledzi skomplikowane relacje amerykańsko-kanadyjskie, związki pomiędzy pokoleniami i rasami oraz tworzy powiązania intertekstualne pomiędzy prozą i filmem.

W kolejnym rozdziale książki Bucholtz analizuje *Crow Lake (Wspomnienia przychodzą z deszczem)* Mary Lawson, Kanadyjki mieszkającej w Anglii. Kodem do tej powieści wydaje się być bogaty w znaczenia i symbolikę labirynt. Powieść interpretowana jest w kontekście jej intertekstualnych powiazań z mitami greckimi, mitologią Indian północnoamerykańskich i mitologią Indii, oraz odwołań do symboliki chrześcijańskiej. Bucholtz omawia wersje mitów o Tezeuszu i Ariadnie tworzone przez dwóch pisarzy połowy dziewiętnastego wieku – Anglika Charlesa Kingsleya oraz Amerykanina Nathaniela Hawthorne, którzy skupiają się na różnych perspektywach i uwypuklają odmienne aspekty mitu w zależności od celu przekazu. Labirynt, w którym z pomocą Ariadny Tezeusz próbuje dojść do znajdującego się w jego centrum Minotaura, stał się dla psychoanalityków symbolem ludzkiej podświadomości. Dlatego, jak twierdzi Bucholtz, choć w powieści Lawson brak może bezpośrednich aluzji do tego starożytnego mitu, prowokuje ona czytelnika

do myślenia w kategoriach mitycznych, w kontekście współczesnej wiedzy psychoanalitycznej i antropologicznej. Nawiązując intertekstualne powiązania pomiędzy powieściami Lawson a mitami greckimi, Bucholtz ucieka się do interpretacji Rebeki Armstrong, która w swych badaniach nad poezją łacińską skupiła się na trzech mitycznych kobietach z Krety. Trzy przewodnie motywy wybrane przez Armstrong zidentyfikowane zostały jako podstawa tematyczna *Wspomnień przychodzących z deszczem*, a są to – znaczenie pamięci, obrazy dzikiej natury, wady i zalety. Ta zbieżność zdaje się świadczyć o obecności mitycznych tematów i symbolicznego myślenia w książce Lawson. Dla czytelnika z Europy nieufarmowana przez postmodernistyczną estetykę powieść prawdopodobnie będzie wersją mitu o Tezeuszu, podczas gdy czytelnik z innego kręgu kulturowego znajdzie w niej odnośniki do własnej mitologii. Powieść *Wspomnienia przychodzą z deszczem* to historia osieroczonego w dzieciństwie rodzeństwa Morrison, przedstawiona przez jedną z sióstr – Kate. Jako dorosła kobieta usiłuje ona dotrzeć do centrum labiryntu własnej tożsamości, błądząc w meandrach wspomnień z dzieciństwa i uporządkować relacje rodzinne. W procesie odkrywania drogi do środka zagadki czytelnik odgrywa, według Bucholtz, rolę Ariadny, która prowadzi i pomaga Kate. Czytelnik w napięciu oczekuje na odkrycie przez Kate tajemnicy labiryntu, a symboliczna do niego podróż przedstawiona jest w fabule powieści jako udział w przyjęciu rodzinnym, poprzedzony rozpamiętywaniem przeszłości. Dla nieufnej i niewierzącej w siebie Kate, której życie pozbawione jest punktu centralnego, wyzwanie labiryntu to próba poznania samej siebie i okiełznania monstrum swego ‘ja’. Końcowa epifania bohaterki z jednej strony jest jej porażką, a z drugiej zwycięstwem. Odkrycie jej błędnego rozumowania, czyli postrzegania brata jako osoby pozbawionej możliwości rozwoju poprzez małżeństwo z nieambitną i prostą kobietą, a który okazuje się osobą spełnioną wbrew jej oczekiwaniom, pozwala Kate naprawić relacje rodzinne.

Posługując się wachlarzem teorii antropologicznych, psychologicznych, socjologicznych, filozoficznych, politycznych i ekonomicznych, Bucholtz omawia w rozdziale piątym *Canadian Passwords* problem starzenia się i starości w powieści *Family Matters (Sprawy Rodzinne)* Rohintona Mistry. Analizując teorie dotyczące uniwersalnego doświadczenia, jakim jest starość, Bucholtz znajduje w powieści analogię pomiędzy sytuacją w społeczeństwie człowieka starego a położeniem imigranta. Człowiek w podeszłym wieku pozostawiony często sam sobie, odseparowany od reszty społeczeństwa i zdehumanizowany, przypomina imigranta, który szuka akceptacji ze strony kraju, do którego emigruje i często odrzuconego przez społeczeństwo tegoż państwa. Starość to zatem metafora imigracji o uniwersalnym przesłaniu. Samotność starego umierającego człowieka to jeden z rodzajów alienacji, porównywalny z inny-

mi typami wyobcowania i samotności. Bohater *Family Matters*, siedemdziesięciodziewięcioletni Nariman, wykształcony, niegdyś ceniony i inteligentny człowiek, to postać zmierzająca do nieuchronnej śmierci, poprzez swą niedołężność skazany na rolę kuli u nogi swojej rodziny – Parsów mieszkających w Bombaju. Jego kruchość ma wymiar szerszy i symbolizuje delikatną kondycję człowieka na różnych etapach podróży między dorosłością a starością, a także upadek cywilizacji Indii oraz zamieszkującej tam społeczności Parsów. Odskoknią od rzeczywistości staje się dla Narimana świat wyobraźni i wspomnień, gdzie znów przeżywa szczęśliwe chwile, rozpamiętuje wybory życiowe i znajduje przyczyny swego nieszczęśliwego życia. U schyłku swojej egzystencji Nariman odkrywa w sobie talent tworzenia i swemu dziewięcioletniemu wnukowi opowiada zdarzenia z historii życia oraz rodziny, przez co siebie i bliskich mu ludzi w ten sposób zamienia w nieśmiertelną sztukę opowiadania i ratuje przed śmiercią zapomnienia. To właśnie wnuczek Narimana Jehangir zdaje się tworzyć z fragmentów podobnych do jego ulubionych puzzli historię rodzinną, jaką jest powieść *Family Matters*. Powieść Mistry to próba zrozumienia procesu starzenia się i pogodzenia z jego nieodwołalnością oraz okrucieństwem. Choć *Family Matters* dzieje się w Indiach, Kanada istnieje w niej jako kraj snów o lepszym życiu, miejsce emigracji i ucieczki przed rzeczywistością Bombaju. Jednocześnie, jak zauważa Bucholtz powołując się na i uzupełniając teorię D.K Palby, istnieje wiele historyczno-kulturowych podobieństw pomiędzy Indiami i Kanadą. Teza ta udowodniona jest przez zestawienie obrazu starości z powieści Rohintona Mistry z klasyczną powieścią dwudziestowiecznej pisarki kanadyjskiej Margaret Laurence *The Stone Angel* (*Kamienny Anioł*), która w podobny sposób prostuje stereotypy dotyczące ludzi starych. Obydwa teksty Bucholtz klasyfikuje, za Konstancie Rooke, do rodzaju powieści ‘spełnienia’ – Vollendungsroman, mając świadomość ironii tej nazwy i jej nieadekwatności.

Następną książkę omawianą przez Bucholtz, *Exile Ann Ireland*, otwiera słowo z jej tytułu – pojęcie wygnania. Wygnanie, zależnie od pojmowania koncepcji domu, może przybierać różne formy, jak dowodzi autorka opierając się na teoriach rozlicznych badaczy. Ekspatriacja rodzi rozmaite formy nostalgii. Wygnanie nierzadko związane jest z pisarstwem, sztuka bywa bowiem niejednokrotnie tymczasową terapią na chorobliwą tęsknotę. Pisanie może być także rozumiane jako swoista forma wygnania własnej jaźni. Jak zauważa Svetlana Boym, cytowana przez autorkę, w dobie epidemii wygnania i związanej z nim nostalgii, imigracja staje się, jak poprzednio omawiana starość, doświadczeniem uniwersalnym. Zainteresowana problemem wygnania w sensie egzystencjalnym, Bucholtz w oparciu o teorię Boym dotyczącą diasporycznej intymności przedstawia problem erotyzacji wygnania i nierozłączność pojęć

rozpacz oraz pożądanie, słów bliższych sobie w ich angielskim brzmieniu – *despair-desire*. *Exile* uświadamia czytelnikowi jak uczucia te uzupełniają się w relacjach narratora z nowym krajem. Carlos Romero Estévez, południowoamerykański macho o kontrowersyjnej przeszłości, musi stawić czoło nowej rzeczywistości przyjmującej go Kanady, a zwłaszcza sprostać oczekiwaniom kanadyjskiej publiczności. W samolocie do Vancouver, Carlos przyjmuje nową, jak się później okaże, ograniczającą tożsamość – poety i początkującego pisarza na wygnaniu. Staje się on bohaterem o gloryfikowanej przeszłości męczennika, a jego ubarwiana historia działa na kobiecą wyobraźnię. Carlos czuje presję przetworzenia swojego cierpienia i bólu w towar mieszczący się w formule spełniającej wymagania kanadyjskiego czytelnika. Bohater przechodzi na kartach powieści stopniową metamorfozę, gdy jego rozczarowanie nowym krajem i idealizacja ojczyzny ustępują częściowemu odnalezieniu się w społeczeństwie rządzącym się innymi prawami i nie spełniającym jego wszystkich oczekiwań. Bucholtz porównuje *Exile* z bardziej konwencjonalną powieścią quebeckiego pisarza Dany’ego Laferrière’a *How to Make Love to a Negro* (1987), zauważając że Ann Ireland łamie szereg konwencji gatunku powieści imigracyjnej poprzez unikanie iluzji autentyczności, łączenie rozpacz z pożądaniem, przedstawianiem swego bohatera jako wyobcowanego z diaspory latynoamerykańskiej ze względu na strach przed odkryciem niechlubnej przeszłości i poprzez podważanie stereotypu o biednym egzotycznym imigrancie w bogatej Kanadzie. *Exile* Ann Ireland umiejscowiona jest w kontekście poezji Margaret Atwood *The Journals of Susanna Moodie* (1970), skupionej na interpretacji doświadczenia emigracji w całej jej złożoności i uniwersalności poprzez rozważania o dziewiętnastowiecznej emigrantce z Wielkiej Brytanii Susanny Moodie.

Kanada jako przestrzeń literacka i ogród proroctwa to idee wysunięte przez Bucholtz po interpretacji metafikcyjnej powieści Nino Ricci *Testament*. *Testament*, który tytułem i treścią nawiązuje do *Nowego Testamentu* oraz jest postmodernistyczną odpowiedzią na niego, to w sumie cztery powieści noszące tytuły pochodzące od imion swoich narratorów. Narratorzy różnią się płcią i statusem społecznym oraz pochodzą z różnych grup etnicznych i wszyscy zdają się przedstawiać subiektywne przekazy ze swoich spotkań i relacji z Jezusem. Niewiarygodność i niejednoznaczność historii Yihudy (Judasza), Miryam z Migdal, Myriam, matki Jezusa i Simona z Gergesa czynią z Jezusa – zwanego przez Ricci także Yehoshua czy Jeshua, postać wieloaspektową i niezmiernie złożoną. Jego nieuchwytność bezsprzecznie związana jest z bogactwem krążących o nim i często wykluczających się nawzajem historii. Także cztery zawarte w książce *Testament* powieści odnoszą się do siebie nawzajem oraz do kanonicznej wersji *Nowego Testamentu* podając wie-

le faktów w nowym świetle, czy rozwiewając pewne wątpliwości, czasem zmieniają nieznacznie tożsamość bohaterów. Każda z nich opowiada historię życia Jezusa o krok dalej, aż wreszcie ostatnia księga zawiera opis jego śmierci. Skupiając się na przekazie, a nie na celu tego przekazu, Ricci przedstawia Jezusa jako osobę wymykającą się wszelkim ramom i jednoznacznemu wizerunkowi. Pisząc o kontrowersyjnych aspektach życia Jezusa, jak zauważa Bucholtz, Nino Ricci nie ucieka się do sensacyjności czy taniej erotyzacji powieści, jak ma to miejsce w przypadku *Kodu Leonarda Da Vinci* Dana Browna, ale wyjaśnia jak powstawały i mnożyły się historie – szczególnie o życiu seksualnym – Jezusa, które często spełniały wymagania ówczesnych słuchaczy głodnych sensacji i plotek. Szczególnie w ostatniej księdze obraz Jezusa jest zgodny z jego portretem w *Nowym Testamencie*, choć ostatni narrator Simon, szczególnie, jak zauważa Bucholtz, ucłowiecza go, nie ufając hagiografii. Jednocześnie Simon zdaje się symbolizować współczesnego czytelnika, z jego/jej rozlicznymi wersjami tej postaci i różnymi potrzebami. Postać Jezusa z powieści Nino Ricci i jego nowatorskie potraktowanie tematu są porównane przez Bucholtz z wynikami badaczy Biblii oraz innymi wyobrażeniami jego osoby w literaturze i filmie, takimi jak *Pasja* Mela Gibsona (2004), powieściami libańskiego filozofa i artysty Kahlila Gibrana stworzonymi na początku dwudziestego wieku czy filmem *Jezus z Montrealu* (1989) Denysa Arcanda, a także z poprzednią powieścią Nino Ricci z 1999 roku *The Lives of the Saints (Żywoty Świętych)*. Choć w *Testamencie* brak bezpośrednich odnośników do Kanady, Bucholtz pod wpływem teorii Richarda A. Cavella, zauważa pewne aspekty kanadyjskości w powieści, a Kanadę postrzega jako wspomnianą już wcześniej przestrzeń literacką.

W ostatnim rozdziale *Canadian Passworts* Bucholtz koncentruje się na powieści Austina Clarke'a *The Polished Hoe*, którą odczytuje jako metaforyczne zeznanie, zaznaczając zbieżności pomiędzy prawem i literaturą. Opierając się na teoriach Richarda Weisberga i Jean-Pierre'a Barricelli, Bucholtz klasyfikuje fikcję Clarke'a jako powieść prawniczą, rozszerzając zaproponowane przez krytyków kategorie. *The Polished Hoe* skupia się na pojęciu sprawiedliwości w systemie prawnym, który promuje rasizm. Składająca zeznanie dwóm przedstawicielom prawa, a przede wszystkim kontrowersyjnemu policjantowi, Maria, opowiada historię swego życia w Indiach Zachodnich. Jej oświadczenie to historia życia uciśnionej kobiety, wykorzystywanej seksualnie przez białego ojca-kochanka pana Bellfeelsa i ekonomicznie poprzez system obowiązujący na plantacji. Jej życie to ciąg ciąż i aborcji, a jej przypadek tym bardziej złożony, gdyż z racji swego pochodzenia jest ona rozdarta pomiędzy dwiema społecznościami – białą i czarną. Maria pragnie opowiedzieć – usprawiedliwiając ten czyn historią życia – jak doszło do zamordo-

wania przez nią jej wieloletniego gnębiela. Pomimo protestów sierżanta, który odmawia wysłuchania jej bojąc się wynikających z zeznania skutków dla społeczności wioski, Maria pozostaje nieugięta w wysiłkach wyjawienia ukrywanych prawd i krzywd przez najbardziej uciemżonych członków tego społeczeństwa. Centralną metaforą książki, jak zaznacza Bucholtz, staje się zwykle narzędzie pracy pokoleń kobiet na plantacji, ale także symbol brzemienia jakie kobiety przekazują sobie z pokolenia na pokolenie. Ten zwykły zdawałoby się przedmiot to także broń, jaką prawdopodobnie Maria zamordowała swojego ciemieżcę. Bucholtz wskazuje na podobieństwa słów motyka i prostytutka – *hoe/whore* – w języku angielskim, co pogłębia symbolikę tego narzędzia. Dla Marii staje się ono swoistym talizmanem. Polerowanie motyki to symbol zdobywania przez Marię samoświadomości i akt dochodzenia swoich praw. Z marginesu historii globalnej – jako mieszkanka kolonii – i z peryferii ludzkiego doświadczenia – jako kobieta w patriarchalnym społeczeństwie – w dość zaskakujący sposób Maria znajduje analogie pomiędzy okrucieństwami i rasizmem drugiej wojny światowej i bestialstwami dokonywanymi na plantacji. Jednak, jak zauważa Bucholtz, wojna to także termin określający antagonizmy rasowe w wiosce. W kontekście teorii postkolonialnych Bucholtz postrzega powieść Clarke'a jako analizę konfliktów w społeczeństwie hybrydycznym, w którym rasa jest uwarunkowana społecznie, i koncentruje się na konsekwencjach hybrydyczności. Największym wyzwaniem takiej społeczności staje się osiągnięcie wzajemnego zaufania i właściwego osądu oraz wartościowania. Usytuowana w kraju postkolonialnym *The Polished Hoe* w szeregu odniesień ukazuje Kanadę – na przemian marginalizowaną i idealizowaną – jako część Imperium Brytyjskiego, ale także kraj w którym niektórzy obywatele nadal noszą w sobie wspomnienia kolonialnych poniżeń i dramatów z przeszłości. Kanada jest symbolem prawdziwej wolności, której w Ameryce Północnej szukali przodkowie Marii. Ponieważ prawo i literatura podobne są do siebie w związku z uwagą jaka przywiązują do warstwy lingwistycznej, to właśnie język powieści tworzy rzeczywistość, ale i ją kwestionuje. Język *The Polished Hoe* naśladuje i zniekształca imperialny angielski, podważa wielkie narracje i w symboliczny sposób odzyskuje kolonizowane terytoria, a dramatyczna ironia, deformowane słowa i niepoprawna wymowa, a także lokalny dialekt, tworzą morze znaczeń i skojarzeń, pogłębiając warstwę znaczeniową powieści wzbogaconą intertekstualnymi powiązaniem powieści z dramatami Shakespeare'a.

Pisarze przedstawieni w *Canadian Passwords*, poruszający tak istotne kwestie jak etniczność czy stosunki rasowe, należą do grupy, która w większości nie znalazła się jeszcze w antologiach czy encyklopediach literackich Kanady. W ich tekstach, swoistej kombinacji diaspor, Kanada jako państwo

niezwykle kulturowo złożone, staje się, jak zaznacza Bucholtz, diasporyczną przestrzenią wzajemnie (prze)słucha(u)jących się tekstów i czytelników. Przejrzyście skonstruowana, niezwykle starannie osadzona w rozlicznych teoriach z rozmaitych dziedzin i zaopatrzona w imponującą bibliografię, *Canadian Passwords* dzięki krytycznej autonomii i erudycji autorki poprzez szereg, zaskakujących niekiedy, skojarzeń daje czytelnikom dostęp do nowego terytorium kanadyjskiej przestrzeni literackiej – do obszaru literatury pozakanonicznej. Bogactwo teorii i tropów interpretacyjnych zachęca czytelników do dalszego samodzielnego odkrywania literackich obszarów Kanady i tworzenia do nich własnych kodów dostępu.

## Przypisy:

<sup>1</sup> William Shakespeare *Hamlet*, przeł. Stanisław Barańczak, Poznań, W drodze 1990, s. 9.



Dagmara Drewniak

## W czerwieni i bieli – dialog transkulturowy i transkontynentalny

TransCanadiana

Polish Journal of Canadian Studies/Revue Polonaise d'Etudes Canadiennes

Essays in Red and White/Essais en rouge et blanc

2008/1, 246 stron

Krzysztof Jarosz, Agnieszka Rzepa (redaktorzy naczelni)

Anna Branach-Kallas, Agnieszka Rzepa, Eugenia Sojka (redaktorzy odpowiedzialni za numer)

Katowice: Agencja Artystyczna PARA

Polskie Towarzystwo Badań Kanadyjskich po kilku latach przygotowań zdecydowało się na rozpoczęcie wydawania regularnego periodyku będącego świadectwem rozwijających się ciągle studiów kanadyjskich w Polsce jak również upamiętnieniem dziesiątej rocznicy powstania Towarzystwa. Do rąk czytelnika trafił imponujący, pięknie wydany tom esejów dedykowany pamięci zmarłej w 2006 roku Prof. Nancy Burke, poetki, naukowca, animatorki badań kanadyjskich w Polsce i twórcy Centrum Badań Kanadyjskich na Uniwersytecie Warszawskim, a także inicjatorki powstania Towarzystwa. To dzięki jej pasji propagowania tematyki kanadyjskiej, wielu autorów tego tomu poświęciło swe życie naukowe Kanadzie, jej literaturze, kulturze, historii i językom.

Ten pierwszy numer jest wyjątkowy pod wieloma względami. Obok oczywistej kwestii unikalności, jaką ma w sobie pierwszy numer inicjujący serię, a także wspomniany hołd złożony Nancy Burke, znajdujemy w tym numerze znamienite grono redaktorów, przybliżających historię PTBK, a także dzisiejszy stan badań kanadyjskich w Polsce, jak również rysujących niezwykle udanie grę kolorów TransCanadiany, znaczenie czerwieni i bieli będących symbolami Kanady i Polski, doskonale też oddających ten transkulturowy dialog jakim staje się czasopismo pod redakcją Krzysztofa Jarosza i Agnieszki Rzepy, piastujących obecnie funkcję prezesa i wiceprezesa PTBK. I tak TransCanadiana, ze względu na swój charakter i związek z PTBK, oferuje oprócz słowa wstępnego od Redaktorów Naczelnych także artykuł wstępny poświęcony historii i działalności PTBK, a także tekst zapoznający z obecnym stanem studiów kanadyjskich w Polsce autorstwa Agnieszki Rzepy i Tomasza Soroki, jak również szkic o prof. Nancy Burke autorstwa Józefa Kwaterki. Artykuł wstępny do pierwszego numeru, podkreślający transkulturowość tego przedsięwzięcia, piszą redaktorki Anna Branach-Kallas, Agnieszka Rzepa

i Eugenia Sojka odpowiedzialne za ten wyjątkowy numer. Wykonały one niezwykłą pracę łącząc i dobierając eseje do *TransCanadiany* w taki sposób, aby jak najpełniej oddać specyfikę kultury kanadyjskiej i tym samym złożyć hołd prof. Nancy Burke. Część eseistyczna reprezentowana jest przez znakomite grono naukowców polskich, jak również kilku wybitnych autorów i naukowców z Kanady. Można stwierdzić, że pierwszy numer periodyku zapisuje stan badań kanadyjskich w Polsce, zainteresowania grona kanadyistów z iście zegarmistrzowską precyzją jako, że znajdujemy tu w każdym z esejów pewną, śmiałą rzec, reprezentatywną próbkę fascynacji naukowych polskich badaczy. Twórcy z Kanady również piszą dla *TransCanadiany* o problemach im bliskich i ważnych dla ich życia zawodowego i prywatnego. Tom zakończony jest zbiorem bardzo ciekawych recenzji, poświęconych najnowszym publikacjom na temat literatury i kultury Kanady, a także biuletynem PTBK, wydawanym dotąd oddzielnie, a rejestrującym najważniejsze wydarzenia związane z propagowaniem tematów kanadyjskich w Polsce, krótkimi sprawozdaniami z najważniejszych konferencji, w których uczestniczyli polscy kanadyści jak również listą centrów studiów kanadyjskich w Polsce. Biuletyn został przygotowany przez Marcina Gabrysia i Tomasza Sorokę.

W dziale esejów znajdujemy ciekawe analizy dzieł literackich różnych autorów od ikony anglojęzycznej literatury kanadyjskiej Margaret Atwood, poprzez Michaela Ondaatje, Carol Shields, Alice Munro, Nancy Burke, Douglasa Glogera, Marian Engel, Roberta Lalonde'a, Janice Kulyk Keefer, Dionne Brand, Émile Oliviera i innych pisarzy Quebecu po pisarzy francuskojęzycznych z Karaibów. Większość artykułów poświęcona jest studiom literaturoznawczym, pojawia się jednak także tekst językoznawczy zajmujący się problemem kontaminacji języka francuskiego Quebecu przez język angielski autorstwa Renaty Jarzębowskiej-Sadkowskiej.

Pisarstwo Margaret Atwood, najpopularniejszej chyba kanadyjskiej autorki w Polsce, analizowane jest w aspekcie porównawczym z powieścią Carol Shields przez Ewę Urbaniak-Rybicką. Urbaniak-Rybicka lokuje powieść Atwood *Ślepy zabójca*<sup>1</sup> i *Zagadka wiecznego pióra* Shields w ramach postmodernistycznej polifonii i wielości tożsamości, a także wpisuje te książki w Borgesowską koncepcję 'ja', rozczepionego na 'ja' pisarza, twórcy tekstu, *scriptora*. Również Joanna Trzcielińska podejmuje analizę kilku najpopularniejszych powieści Atwood takich jak *Opowieść podręcznej*, *Kocie oko*, *Pani wyrocznia* czy jednej z najnowszych *Oryks i derkacz* pod kątem dojrzałych i starzejących się postaci kobiecych, przywołując mityczne i baśniowe postaci czarownic, wiedźm czy dobrych wróżek. Trzcielińska pokazuje w jaki sposób Atwood wpisuje się w ponowoczesną tendencję mieszania kultury wysokiej z niską, przepisywania starych mitów i czerpania z tradycyjnych

motywów. Dorota Filipczak w swym eseju o poezji Nancy Burke powołuje się także na Margaret Atwood, wpisując poezję Burke w kontekst zbioru poezji Margaret Atwood pt.: *Journals of Susanna Moodie* i opowiadania Alice Munro pt. „Meneseung” ze zbioru *Friend of My Youth*. Mimo odległości i rozbieżności doświadczeń opisywanych przez Atwood i Munro, Filipczak bardzo interesująco porównuje zapis doznań i uczuć w poezji Nancy Burke do doświadczeń kobiet pionierek i pisarek eksplorujących Kanadę i zarazem swój umysł imigrantki.

Element typowego toposu kanadyjskiego wykorzystuje Christl Vreduyn z Kanady w swoim artykule porównującym powieści Douglasa Glogera *Elle* i Marian Engel *Bear*, ukazując transformację motywu niedźwiedzia od 1976 (wydanie powieści Engel) do 2003 (publikacja powieści Glovera). Ciekawa trójplaszczynowa analiza dotyczy warstwy języka, relacji białych imigrantów do autochtonicznych mieszkańców Ameryki Północnej, a także kwestii dominacji oraz zmian pozycji patriarchy od XVI wieku do XX wieku.

Tematy z szeroko pojętego zakresu doświadczeń imigrantów a także wątki postkolonialne znajdują się w esejach znanych kanadyjskich pisarzy Myrny Kostash i Normana Ravvina, a także w artykułach polskich kanadyistów Anny Branach-Kallas i Dagmary Drewniak. Kostash, autorka klasycznej już pozycji *All of Baba's Children*, analizuje swoją literacką, ale i osobistą, drogę do zrozumienia, akceptacji i wyjścia poza kategoryzujące myślniki, które tworzyły wszystkie określenia jej tożsamości (np. ukraińsko-kanadyjska)<sup>2</sup>. Ravvin w swym eseju powraca do podróży po Polsce, jakie odbył, w poszukiwaniu swoich korzeni, peregrynując fizycznie pomiędzy Warszawą, Radzanowem i Mławą, duchowo wśród swych żydowskich przodków gromadząc opowieści i anegdoty łączące w niezwykle sposób nazwiska Singera, Edelmana, Laudera, a także książkę będącą w pewien sposób duchowym przewodnikiem dla Ravvina, a mianowicie *Everything is Illuminated (Wszystko jest iluminacją)* Jonathana Safrana Foera. Anna Branach-Kallas podejmuje temat życia potomków XIX-wiecznych niewolników z Trynidadu i przedstawia ich egzystencję w neokolonialnym, współczesnym świecie Zachodu w powieści Dionne Brand *At the Full and Change of the Moon*. Branach-Kallas poprzez krytykę feministyczną i elementy teorii postkolonialnej stawia powieść Brand na równi z wielkim dziełem Toni Morrisom *Beloved (Umilowana)*, porównując sytuację ciągle marginalizowanych, często skazywanych na społeczny niebyt, czarnych kobiet do życia ich przodków w rzeczywistości kolonialnej. Dagmara Drewniak podejmuje temat historii i opowieści, jako dwóch nierozdzielnych i wzajemnie przenikających się koncepcji i sposobów opowiadania świata na przykładzie dwóch, po części autobiograficznych tekstów, poruszających wątek powrotu do korzeni i kraju przodków: klasycznej już *Running in the Family*

Michaela Ondaatje i *Honey and Ashes* Janice Kulyk Keefer. Paradoksalnie, mimo różnic kulturowych (Ondaatje wywodzi się i wraca w swej książce na Sri Lankę, a Kulyk Keefer na Ukrainę) tekstowość opowieści i historii, utkana w pamięci jest niezwykle zbieżna. Drewniak popiera swój wywód teoriami Hutcheon, Barthesa, Haydena White'a i E. Carra.

Część francuskojęzyczna pierwszego tomu TransCanadiansy reprezentowana jest również przez wybitne grono naukowców zajmujących się literaturą i językiem francuskojęzycznej Kanady, a także Karaibów. Ten właśnie element porównawczy łączący Quebec i Karaiby znajdujemy w artykule Józefa Kwaterki poświęconym problemowi mutacji pojęcia tożsamości w wielu powieściach takich autorów jak np.: Réjean Ducharme czy Patrick Chamoiseau. Kwaterko, inspirując się w swej analizie teorią Édouarda Glissanda, podejmuje temat kształtowania się pamięci zbiorowej i osobistej w świecie globalizacji. Kwaterko jest także autorem artykułu wspomnieniowego o Nancy Burke, z którą współpracował na Uniwersytecie Warszawskim przez wiele lat. Józef Kwaterko niezwykle celnie portretuje prof. Nancy Burke, łącząc jej duszę Poetki, Naukowca, przewodnika po Kanadzie, a także Przyjaciela, jakim dla wielu autorów tego tomu była Nancy Burke.

Temat imigrantów w Kanadzie pojawia się również w tekście Tiny Munteimné-Wojtas, która analizuje motyw dzieciństwa i dorastania na przykładzie osób z wielu różnych grup etnicznych w Quebecu drugiej połowy XX wieku. Pojawia się po raz kolejny u Munteimné-Wojtas, jak i u Kwaterki, przekonanie, że odtwarzając własną historię osobistą, człowiek przyczynia się do współtworzenia historii zbiorowej. Mimo rozbieżności losów bohaterów wspominanych powieści, a także różnorodności etnicznej, losy bohaterów w podobny sposób wywołują emocje i doznania przetwarzające i tworzące na nowo kulturalną przestrzeń imigrantów.

Krzysztof Jarosz w swoim tekście porusza kwestię dychotomii literatury francuskojęzycznej Kanady w Quebecu, polegającej na przeciwstawieniu rodzimych mieszkańców tzw. gońcom leśnym (*le coureur de bois*) i tworzeniu się mitu Metysa kanadyjskiego na podstawie głośnej powieści Roberta Lalonde'a *Le Dernier Été des Indiens*. Piotr Sadkowski natomiast w swoim artykule analizuje pojęcie nostalgii w twórczości znanego pisarza pochodzącego z Haiti, Émila Oliviera. Sadkowski, odwołując się do warstwy filozoficznej, reprezentowanej głównie przez Paula Ricœura, m.in. jego *O sobie samym jako o innym*, analizuje motyw powrotu do domu jako metaforyczny sposób ukazania rozwoju Oliviera i kluczowy element jego twórczości.

Ten sam element kultury Quebecu jednakże w aspekcie językoznawczym przedstawia w swym artykule Renata Jarzębowska-Sadkowska, zamykając tym samym ten 'literacki' tom akcentem lingwistycznym, badając przykłady

kontaminacji języka francuskiego w Quebecu przez naleciałości pochodzące z angielskiego. Autorka wspomina opinie traktujące tego typu procesy lingwistyczne jako przykłady nowej kolonizacji zagrażające w efekcie statusowi języka francuskiego. Jarzębowska-Sadkowska podaje przykłady struktur językowych, spotykanych u takich twórców jak Marc Favreau, wskazując na zmiany zachodzące w języku francuskim Quebecu i podkreśla częściową akceptację tych procesów pojawiających się w żywym tworze, jakim jest język.

Mimo zdecydowanej przewagi tekstów literackich, pierwszy tom *Trans-Canadiany* należy uznać za niezwykle ważne wydarzenie na rynku wydawniczym przybliżającym całą kulturę, literaturę, historię i języki Kanady. Teksty literackie, będące zapisem dialogu wielokulturowości i wpływu kultur na siebie, stanowią bowiem świadectwo wielu aspektów życia i twórczości w Kanadzie. Poprzez artykuły traktujące o imigracji, imigrantach, ich pisarstwie, sytuacji kobiety, tworzeniu się wizji pamięci, tożsamości, metafikcji czy dychotomii społeczeństwa kanadyjskiego, otrzymujemy pewien obraz studiów kanadystycznych wpisujących się w najnowsze światowe trendy w humanistyce. To nie tylko świadectwo rozwoju tychże studiów w Polsce, ale i uniwersalny i ponadczasowy głos będący elementem transkulturowego dialogu poprzez kontynenty.

## Przypisy:

<sup>1</sup> Tytuły powieści i dzieł krytycznych wydanych w języku polskim podaje w tłumaczeniu, natomiast dzieła nieprzetłumaczone na polski i nigdy niepublikowane w Polsce pozostawiam w języku oryginału.

<sup>2</sup> W języku angielskim bardzo często stosuje się myślniki, w tym przypadku trudne do oddania po polsku. Kostach wspomina takie przykłady jak wyżej wymieniony *Ukrainian-Canadian*, ale także *third-generation* (w trzecim pokoleniu), *English-speaking* (mówiący po angielsku) czy *Austro-Hungarian* (Austro-węgierski).



Kanadyistyka jest dziś bez wątpienia jednym z najintensywniej rozwijających się obszarów polskiej refleksji humanistycznej, czego dowodzi wzrastająca nieustannie liczba poświęconych Kanadzie wydarzeń naukowych i kulturalnych, kanadyjskich publikacji i prac na stopień. Entuzjazm indywidualnych badaczy – którzy w roku 1998 zdecydowali się „połączyć siły” powołując do istnienia Polskie Towarzystwo Badań Kanadyjskich – miał dla rozwoju kształtującej się już od ponad dwudziestu lat dziedziny znaczenie elementarne: to dzięki niemu studia nad Kanadą mogły przekroczyć tradycyjne ramy dziedzinowe „filologii angielskiej” lub „filologii romańskiej” i rozwinąć się w niezależną, prężną dyscyplinę akademickiej działalności, której cechą charakterystyczną jest metodologiczny pluralizm idący w parze z tematyczną wieloaspektowością refleksji. Dziś – członkowie Polskiego Towarzystwa Badań Kanadyjskich to niemal stuosobowa grupa badaczy reprezentujących wszystkie szczeble akademickiej hierarchii, zaś sama dziedzina podległa w Polsce instytucjonalnemu usankcjonowaniu. Obecnie funkcjonuje w naszym kraju sześć aktywnych Centrów Badań Kanadyjskich, działających w strukturach Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika<sup>1</sup>, Uniwersytetu Warszawskiego<sup>2</sup>, Uniwersytetu Jagiellońskiego<sup>3</sup>, Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza<sup>4</sup>, Uniwersytetu Łódzkiego<sup>5</sup> oraz Uniwersytetu Śląskiego, którego aż dwie kanadyjskie jednostki – Centrum Studiów Kanadyjskich<sup>6</sup> pod kierownictwem Eugenii

---

<sup>1</sup> Centrum Badań Kanadyjskich Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu pod kierownictwem prof. dr hab. Mirosławy Buchholtz – ul. Fosa Staromiejska 3 (Collegium Maius), 87–100 Toruń; tel.: +48-56-611-35-51, fax: +48-56-654-06-85; e-mail: centrum.badan.kanadyjskich@maius.uni.torun.pl; strona internetowa: www.fil.umk.pl/cbk/

<sup>2</sup> Centre d'études en civilisation canadienne-française et en littérature québécoise pod kierownictwem prof. dr hab. Józefa Kwaterki – Instytut Filologii Romańskiej, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 24/26, 00–927 Warszawa; tel.: +48-22-552-04-32, fax: +48-22-552-03-83; e-mail: romanistyka@uw.edu.pl oraz kwaterko@uw.edu.pl

<sup>3</sup> Zakład Kanady Uniwersytetu Jagiellońskiego pod kierownictwem prof. Anny Reczyńskiej – Rynek Główny 34, pok. 38, 31–010 Kraków; tel.: +48-12-429-62-57; fax: +48-12-422-03-64; e-mail: anna.reczynska@uj.edu.pl strona internetowa: [http://www.iaisp.uj.edu.pl/zaklad\\_kanady](http://www.iaisp.uj.edu.pl/zaklad_kanady)

<sup>4</sup> Sekcja Literatury Kanadyjskiej Instytutu Filologii Angielskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, pod kierownictwem dr Agnieszki Rzepy – al. Niepodległości 4, 61–874 Poznań; tel.: +48-61-829-32-14; fax: +48-61-852-31-03; e-mail: arzepa@amu.edu.pl

<sup>5</sup> Zakład Studiów Amerykańskich i Mass Mediów Uniwersytetu Łódzkiego pod kierownictwem prof. Elżbiety Oleksy – ul. Składowa 41/43, 90–127 Łódź, tel.: +48-42-635-42-54; e-mail: specamer@uni.lodz.pl

<sup>6</sup> Centrum Studiów Kanadyjskich Instytutu Kultur i Literatur Anglojęzycznych pod kierownictwem dr Eugenii Sojki, ul. Gen. Stefana Grota-Roweckiego 5, 41-205 Sosnowiec, pok. 3.55; tel.: +48-32-36-40-821; fax: +48-32-36-40-809; e-mail: esojka2000@yahoo.ca

Sojki oraz Zakład Studiów Kanadyjskich i Przekładu Literackiego<sup>7</sup> pod kierownictwem Krzysztofa Jarosza – regularnie organizują *Międzynarodowe Dni Kultury Kanadyjskiej*, *Dni Quebeckie* oraz wiele innych wydarzeń popularyzujących kulturę Kanady oraz promujących i wspierających rozwój szeroko rozumianych studiów kanadyistycznych.

Nietrudno zauważyć, iż w okresie minionej dekady rozwojowy impet dziedziny wyraźnie kulminował w jej ostatnich latach, przekładając się na powstanie interesującego zbioru dostrzeżonych i docenionych przez środowisko akademickie publikacji. Wśród wydanych ostatnio monografii zaznaczyć trzeba prace takie, jak *Canadian Passwords. Diasporic Fictions into the Twenty-First Century* autorstwa Mirosławy Buchholtz<sup>8</sup>, *Znaki firmowe. Szkice o współczesnej literaturze amerykańskiej i kanadyjskiej* Jerzego Jarniewicza<sup>9</sup>, *Spotkania Kultur. Katolicycy misjonarze i Ludność Rodzima w Kanadzie w historiografii XIX i XX w.* Pawła Zająca<sup>10</sup>, *Quebec i Quebecois. Ideologie dążeń niepodległościowych* Marty Kijewskiej-Trembeckiej<sup>11</sup>, czy pracę Doroty Filipczak „*Unheroic heroines*”. *The Portrayal of Women in the Writings of Margaret Laurence*<sup>12</sup>. Wśród ważniejszych zbiorów artykułów należy wymienić inspirujący tom poświęcony pamięci pierwszej animatorki polskiej kanadyistyki – profesor Nancy Burke. Książka nosi tytuł *Mosaics of Words. Essays on American and Canadian Literary Imagination in Memory of Professor Nancy Burke*,<sup>13</sup> a ukazała się pod redakcją wytrawnego zespołu badaczy z Uniwersytetu Warszawskiego – Agaty Preis-Smith, Ewy Łuczak oraz Marka Paryża. Ważnym wydawnictwem jest także dwujęzyczny tom pod wspólną redakcją czołowych polskich kanadyistów – Macieja Abramowicza i Joanny Durczak – zatytułowany *Canadian Ghosts, Hopes and Values/*

---

<sup>7</sup> Zakład Studiów Kanadyjskich i Przekładu Literackiego Uniwersytetu Śląskiego pod kierownictwem prof. Krzysztofa Jarosza, ul. Gen. Stefana Grotta-Roweckiego 5, 41-205 Sosnowiec; pok. 4.5; tel.: +48-32-36-40-939; fax: +48-32-364-08-98; e-mail: jarosz.kanada@gmail.com

<sup>8</sup> Mirosława Buchholtz: *Canadian Passwords. Diasporic Fictions into the Twenty-First Century*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2007.

<sup>9</sup> Jerzy Jarniewicz: *Znaki firmowe. Szkice o współczesnej literaturze amerykańskiej i kanadyjskiej*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2007.

<sup>10</sup> Paweł Zając: *Spotkania Kultur. Katolicycy misjonarze i Ludność Rodzima w Kanadzie w historiografii XIX i XX w.*, Warszawa: Wydawnictwo USKW, 2007.

<sup>11</sup> Marta Kijewska-Trembecka: *Quebec i Quebecois. Ideologie dążeń niepodległościowych*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008.

<sup>12</sup> Dorota Filipczak: „*Unheroic heroines*”. *The Portrayal of Women in the Writings of Margaret Laurence*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2007.

<sup>13</sup> Agata Preis-Smith, Ewa Łuczak, Marek Paryż (red.): *Mosaics of Words. Essays on American and Canadian Literary Imagination in Memory of Professor Nancy Burke*, Warszawa: Institute of English Studies, University of Warsaw, 2006.



*Rémanences, espérances et valeurs canadiennes*<sup>14</sup> i wydany nakładem Wydawnictwa UMCS w Lublinie. Nie wolno też pominąć znakomitego zbioru artykułów pod redakcją niestrudzonej promotorki studiów kanadystycznych w Polsce i za granicą – Eugenii Sojki. Tom nosi tytuł *(De)Constructing Canadianness. Myth of the Nation and its Discontents*<sup>15</sup> i ukazał się nakładem Wydawnictwa Śląsk.

W kontekście prac zbiorowych, warto zwrócić także uwagę na ważny tematyczny numer czasopisma *Romanica Silesiana* zatytułowany *La réécriture dans la littérature québécoise*, poświęcony w całości problemom intertekstualności w literaturze quebeckiej, który powstał pod redakcją wiodącego specjalisty w dziedzinie kultury tej prowincji i propagatora kanadystyki polskiej – Krzysztofa Jarosza<sup>16</sup>. Jednak niewątpliwym ukoronowaniem dziesięciu lat działalności PTBK było pojawienie się w akademickim obiegu nowego, dwujęzycznego czasopisma *TransCanadiana: Polish Journal of Canadian Studies/Revue Polonaise d'Études Canadiennes*, którego pierwszy numer wyszedł pod znaczącym, nawiązującym do barw narodowych Polski i Kanady tytułem: *Essays in Red and White/Essais en rouge et blanc*.<sup>17</sup> Funkcję Redaktorów Naczelnych piastują Krzysztof Jarosz (UŚ) wspólnie z Agnieszką Rzepą (UAM), zaś redaktorkami numeru pierwszego były Anna Branach-Kallas (UMK), Agnieszka Rzepa (UAM) oraz Eugenia Sojka (UŚ).

Nawet pobieżny przegląd wyliczonych powyżej pozycji wskazuje, iż wielokulturowość Kanady, wielobarwność i wieloaspektowość problematyki związanej z kulturą tego wciąż jeszcze „rozpoznawanego” przez świat Zachodu i nieustannie się redefiniującego państwa znajduje adekwatne odzwierciedlenie w wachlarzu tematycznym tekstów, jakie wychodzą spod piór badaczy. W niniejszym numerze *Er(r)go* znajdzie czytelnik omówienie próbki nieustannie powiększanego dorobku polskiej kanadystyki, którą reprezentować będą trzy pozycje: pierwszy numer *TransCanadiany*, monografia Doroty Filipczak poświęcona twórczości Margaret Laurence oraz zbiór artykułów pod redakcją Eugenii Sojki, podnoszący problematykę tożsamości narodowej Kanady, koncepcji kanadyjskości oraz kulturowych procesów mitotwórczych.

---

<sup>14</sup> Maciej Abramowicz, Joanna Durczak (red.): *Canadian Ghosts, Hopes and Values/Rémanences, espérances et valeurs canadiennes*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2008.

<sup>15</sup> Eugenia Sojka (red.): *(De)Constructing Canadianness. Myth of the Nation and its Discontents*, Katowice: Wydawnictwo Śląsk, 2007.

<sup>16</sup> Krzysztof Jarosz (red.): *La réécriture dans la littérature québécoise, Romanica Silesiana No 2*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2007.

<sup>17</sup> Krzysztof Jarosz, Agnieszka Rzepa (red. naczelni); Anna Branach-Kallas, Agnieszka Rzepa, Eugenia Sojka (red. numeru): *Essays in Red and White/Essais en rouge et blanc, TransCanadiana: Polish Journal of Canadian Studies/Revue Polonaise d'Études Canadiennes, No 1. 2008*, Katowice: PARA, 2008.



**Krzysztof Jarosz, Agnieszka Rzepa (red. naczelni); Anna Branach-Kallas, Agnieszka Rzepa, Eugenia Sojka (red. numeru),** *Essays in Red and White/Essais en rouge et blanc, TransCanadiana: Polish Journal of Canadian Studies/Revue Polonaise d'Études Canadiennes, No 1. 2008*, Katowice: PARA, 2008, 246 str. (Wydanie w miękkiej oprawie. Publikacja w językach francuskim i angielskim).

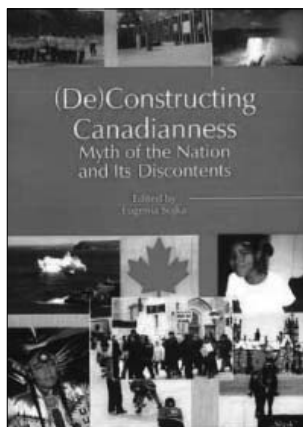
Nie sposób przecenić znaczenia pojawienia się w akademickim obiegu pełnowymiarowego, starannie redagowanego, recenzowanego, a więc dbającego o intelektualną jakość wywodu polskiego czasopisma kanadystycznego. Z jednej bowiem strony – fakt ten pozwala wnioskować, iż *Studia*

Kanadyjskie są już w nauce polskiej dziedziną „okrzepłą” i ugruntowaną. Z drugiej zaś – stanowi niezbity dowód na to, że istotne przemiany świadomościowe zaczynają się od inicjatyw „oddolnych”, u których początków leży często fascynacja wąskiej, lecz działającej z pełnym zaangażowaniem, grupy współpracujących ze sobą badaczy. Co ważniejsze, ukazanie się *TransCanadianów* niesie też ze sobą znaczenia symboliczne: jest bowiem namacalnym dowodem skuteczności dziesięciu lat intelektualnego siewu, jaki nauka polska zawdzięcza badaczom zrzeszonym w Polskim Towarzystwie Badań Kanadyjskich – a jednocześnie pięknym hołdem złożonym nieodżałowanej pamięci Profesor Nancy Burke, której pionierska praca inspirowała narodziny, a później rozwój dyscypliny w naszym kraju. Ostatecznie też, jak wyraźnie sugeruje nawiązujący do barw narodowych Polski i Kanady tytuł pierwszego numeru („Eseje w czerwieni i bieli”), powołanie czasopisma do istnienia można postrzegać w kategoriach szczególnego gestu przyjaźni. Tworząc wydawnictwo *ciagle*, polscy badacze usankcjonowali bowiem *istotność* Kanady i zamieszkujących ją zróżnicowanych grup ludnościowych w kontekście rodzimej refleksji humanistycznej. Dla polskich kanadystów *TransCanadiana* są więc dziś tym, czym *The Americanist* jest dla polskich badaczy szeroko pojmowanej kultury Stanów Zjednoczonych: obiecującą *ciągłość* badań i wielostronnej wymiany myśli areną dyskursu, a jednocześnie mostem spinającym rozdzielone geograficznie kultury. Różnica jednak polega na tym, że o ile kultura amerykańska – jako kultura dominująca – od lat cieszy się statusem centralnym w przestrzeni polskich badań humanistycznych, kultura Kanady do niedawna pozostawała dla rodzimych badaczy „niedostrzegalna”. Stąd też szczególna wartość nowego czasopisma, które – decentralizując zastany schemat myślenia o kontynencie Ameryki Północnej – wprowadza Kanadę w centrum polskiej debaty akademickiej.

Na pierwszy numer *TransCanadianów* składają się dwa teksty wstępne, piętnaście artykułów poświęconych wieloaspektowym rozważaniom nad transkulturowym dialogiem i „mapowaniu przestrzeni wspólnych” między Polską a Kanadą, sześć recenzji nadesłanych książek – oraz aneks zawierający biuletyn PTBK. Autorami zamieszczonych tekstów są: Krzysztof Jarosz, Agnieszka Rzepa, Tomasz Soroka, Anna Branach-Kallas, Eugenia Sojka, Józef Kwaterko, Dorota Filipczak, Ewa Urbaniak-Rybicka, Joanna Trzecielińska, Christl Verduyn, Myrna Kostash, Norman Ravvin, Dagmara Drewniak, Tina Mouneimné-Wojtas, Piotr Sadkowski, Renata Jarzębowska-Sadkowska, Marc Rochette oraz Maciej Abramowicz. Spektrum tematyczne wypowiedzi uczonych rozciąga się szeroko od podsumowań rozwoju osiągnięć kanadyistyki polskiej i refleksji poświęconych wkładowi, jaki w ów rozwój wniosła Profesor Nancy Burke – poprzez analizę literackich i kulturowych konceptualizacji tożsamości w kontekście rewizji/kreacji dyskursów historii i biografii, pamięci i nostalgii, a także rozważań nad metanarracyjnymi uwarunkowaniami konstruktów etniczności/rasy oraz płci kulturowej – aż do studium o charakterze językoznawczym, poświęconego specyficie dialektu quebeckiego postrzeganego jako unikalny produkt interakcji kultur. Problematyka tożsamościowa – charakterystyczna dla dyskursywnej przestrzeni obciążonego spuścizną kolonialną kanadyjskiego multikulturalizmu – podejmowana jest w świetle studiów nad wyobraźnią poetycką. Prowadzone najczęściej w perspektywie studiów postkolonialnych i genderowych analizy uzupełniają refleksje o charakterze autobiograficznym (autorefleksyjne studia przypadków) oraz rozważania historycznoliterackie, poświęcone ewolucji kanadyjskiego kanonu. Elementem spajającym wywody wszystkich artykułów jest wspólne teoretyczne tło prezentowanych analiz. Efektem takiej orientacji teoretycznej tekstów zamieszczonych w numerze wydaje się być tematyczny zwrot w kierunku zjawisk odpowiadających za dynamikę napięć wyznacznikowych dla specyfiki szeroko pojętej złożonej kultury Kanady, a w szczególności tych wynikających z dyskursywnej interakcji binaryzmów: centrum/norma *versus* margines; utopia *versus* dystopia/przemoc; tożsamość *versus* różnica; trzeźwy realizm *versus* magiczność.

Lektura artykułów wskazuje jednak, że wiele z owych cech wyznacznikowych kultury kanadyjskiej można także odnaleźć w kulturze polskiej, która dziś przechodzi tożsamościową transformację. Dostrzegając podobieństwa i uznając różnice, autorzy tekstów reifikują postawę otwartości. Promując wymianę wiedzy i doświadczeń oraz współpracę między uczonymi – *TransCanadiana* skutecznie wprowadzają w życie filozofię uważnego „nasłuchiwania głosu przyjaciela”, który (jak być może, inspirowany retoryką Henry’ego Davida Thoreau, wyrażiłby to Tadeusz Sławek) mówi do nas stojąc na przeciw-

nym brzegu (wielkiej) wody. Jego ledwie słyszalny „głos z daleka” wymaga skupienia uwagi, wsłuchania się, świadomego otwarcia się na coś, co łatwo przeoczyć, a co może okazać się ważne. A taki właśnie cel przyświeca należącym do generacji ponowoczesnej twórcom czasopisma, którego drugiego numeru – poświęconego „kanadyjskim utopiom” – wolno się spodziewać już w nadchodzących miesiącach.



**Eugenia Sojka (red.),** *(De)Constructing Canadianness. Myth of the Nation and Its Discontents*<sup>18</sup>. Katowice: Wydawnictwo Śląsk, 2007, 392 str. (Wydanie w miękkiej oprawie. Pozycja anglojęzyczna.)

Nieczęsto się zdarza, by tom zbiorowy przeczytać w całości przy jednej sesji – a w dodatku zachowując od początku do końca lektury ten sam wysoki poziom zainteresowania. Bywa zazwyczaj tak, że wypowiedzi jednych badaczy bliższe są naszym tematycznym zainteresowaniom niż refleksje innych – i trudno się temu dziwić, biorąc pod uwagę dyktowaną wymogami prowadzonych na bieżąco badań orientację poszukiwań na konkretny cel. Jednak artykuły składające się na zredagowaną przez Eugenię Sojkę książkę nie tylko wzajemnie się uzupełniają i oświetlają, ale – co ważniejsze – przykuwają czytelniczą uwagę ze względu na najwyższą jakość intelektualnego wglądu w każdej z prezentowanych wypowiedzi. Dlatego z pewnością rację ma Douglas Barbour – profesor University of Alberta, poeta i krytyk literacki – kiedy czyni w swej „okładkowej” recenzji następującą obserwację:

Być Kanadyjczykiem: co to tak naprawdę znaczy? Wachlarz współczesnych wypowiedzi na to pytanie może okazać się niezmiernie szeroki. [Z tego powodu] *(De)Konstruowanie kanadyjskości. Mit narodu i przestrzenie niespełnienia* trafia idealnie w nasze zapotrzebowanie, oferując czytelnikowi złożone spektrum ujęć szczególnej, budowanej na wyobrażeniach, kanadyjskiej społeczności.

Projekt – złożony, jak problematyka, którego dotyczy – cechuje jednocześnie interdyscyplinarność i gatunkowe zróżnicowanie naukowych wypowiedzi. Na tom składa się dwadzieścia oryginalnych i przedrukowywanych artykułów poświęconych zjawiskom związanym z konstruowaniem kanadyjskich dyskursów narodowościowych – ale również kwestionowaniu zasad

---

<sup>18</sup> W przekładzie na język polski tytuł tomu mógłby brzmieć następująco: *(De)Konstruowanie kanadyjskości. Mit narodu i przestrzenie niespełnienia*.

tych ostatnich. Konsekwencją takiej orientacji prezentowanych rozważań jest „krytyczna samoświadomość” zbioru: obszary zamkniętej w okładkach refleksji obejmują bowiem literaturę, dyskurs teoriokrytyczny, film, teatr, malarstwo, muzykę, politykę i socjologię, zaś autorzy tekstów – reprezentujący zróżnicowane grupy etniczne i kulturowe – stanowią plejadę współczesnej kanadystyki.

Książkę rozpoczyna esej wprowadzający, zatytułowany „(De)Konstruowanie narracji kanadyjskości: o nacjonalizmach politycznych, naturalistycznych, kulturowych i popularno-kulturowych”<sup>19</sup>. Jego autorka, Eugenia Sojka, przedstawia w nim pytania przewodnie organizujące strukturę całego zbioru – a następnie buduje czytelną teoretyczną ramę dla całej palety zawartych w nim wypowiedzi:

Jakie są wyznaczniki kanadyjskości? Jakie są kanadyjskie metanarracje narodowe? A może winniśmy raczej pytać o to, które wersje kanadyjskości i kanadyjskich metanarracji dominują? Wbrew temu, o czym starają się nas przekonać różnorakie dyskursy historyczne, narody nie wyrastają z jakiegoś pierwotnego źródła, ale – jak określili to Benedict Anderson – stanowią „społeczności budowane na wyobrażeniach”, są podzielanymi wspólnotowo dyskursami fikcyjnymi – tworzonymi i podtrzymywanymi dzięki dyskursom polityki, literatury, sztuk pięknych, edukacji i mediów. Powinniśmy zatem zadawać pytania o to, kto odpowiada za konstruowanie owych narracji? Czym powodowane było ich tworzenie? Jakim zmianom ulegały na przestrzeni dziejów? [...] Jest więc rzeczą istotną, by dokonać identyfikacji narracji ukształtowanych przez Kanadyjczyków, którzy – zdaniem Daniela Francisa – w poszukiwaniu tożsamości narodowej ulegali w większym, niż inne grupy ludnościowe stopniu zwyczajowi poddawania się „konsensualnej halucynacji”, która w mniemaniu badacza wynika z jednej strony z braku „wspólnej religii, języka, czy przynależności etnicznej”, a z drugiej jest konsekwencją utrudnień w porozumiewaniu się, jakie geograficznie warunkuje ogrom Kanady. (s. 7)

Takie – i pokrewne im – pytania podnoszą wchodzący w dialog z różnymi ideami i poddający je wnikliwemu oglądowi autorzy kolejnych artykułów: “Disunity as Unity: A Canadian Strategy” (Robert Kroetsch), “»Death by Landscape« Race, Nature and Gender in Canadian Nationalist Mythology” (Eva Mackey), “Arctic Wilderness – And Other Mythologies” (Shelagh D. Grant), “From Landscape to Soundscape: The Northern Arts of Canada” (Sherill Grace, Stefan Haag), “Up for Sale. The Commodification of Canadian Culture (Katarzyna Rukszto), “Imaging Canada: The Singing Mountie and Other Commodifications of Nation” (Christopher Gittings), “(De)Construct-

---

<sup>19</sup> Tytuł oryginalny: “(De)Constructing Narratives of Canadianness: Political, Naturalistic, Cultural and Popular Culture Nationalisms”.

ing the Colonized Indian in Canada” (Richard E. Atleo), “The Infantilization of Quebec. The Myth of Unity” (Daniel Francis), “Nature’s Nation, National Natures? Reading Ecocriticism in a Canadian Context” (Susie O’Brien), “Feminisms and Nationalisms in English Canada” (Jill Vickers), “Sexualities and National Identities: Re-imagining Queer Nationalism” (L. Pauline Rankin), “Canadian »Vulgar Nationalism« in the Postmodern Age” (Misao Dean), “The Rhetoric of Culture: Some Notes on Magazines, Canadian Culture and Globalization” (Imre Szeman), “Writing, Regionalism and Globalism in Post-Nationalist Canada” (Herb Wyile), “»The Canadian Mosaic: A Melting Pot on Ice«: The Ironies of Ethnicity and Race (Linda Hutcheon), “English Canadas. Postcolonial Complexities” (Donna Bennett), “On the Dark Side of the Nation: Politics of Multiculturalism and the State of ‘Canada’” (Himani Bannerji), “Canadian Nationalism, Canadian Literature, and Racial Minority Women” (Arun P. Mukherjee), “Notes from The Cultural Field: Canadian Literature from Identity to Hybridity” (Barbara Godard), oraz “Degrees of North” (Sherill Grace).

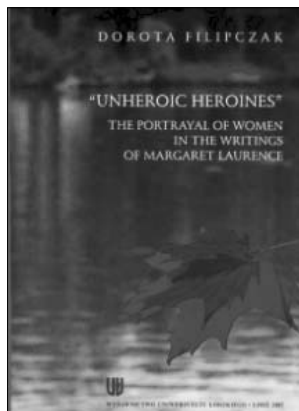
Powyższe teksty składają się na pięć tematycznie zorientowanych części zbioru, poświęconych mitom jedności i tolerancji, mitom dzikiego pustkowia i Północy, konstrukcjom kanadyjskości w literaturze i tekstach krytycznych, kanadyjskości „na sprzedaż” – ikonicznej kanadyjskości skomercjalizowanej, oraz dyskursom występującym „w obronie narracji narodowościowych”. Podane krytycznej analizie narracje „mityczne” objawiają się – z jednej strony – jako fundamentalne dla zrozumienia Kanady jako politycznego i społecznego bytu, zaś z drugiej – jako uniemożliwiające jednoznaczną kategoryzację Kanady w terminach wypracowanych w ramach europejskiej tradycji myślenia o tożsamości jako jakości związanej z koncepcją „państwa narodowego”. Nie jest więc niczym zaskakującym, że problematyka podnoszona przez czołówkę światowej kanadyistyki wiąże się z koniecznością zebrania lub stworzenia narzędzi, które pozwoliłyby skutecznie opisać zjawiska do tej pory umykające teoretykom państwowości. Dostarczają ich kierunki badań pozornie niezwiązane z rozważaniami nad kwestią „tożsamości narodowej” – takie, jak: studia feministyczne, studia postkolonialne, historia i teoria literatury, czy szeroko pojęte *cultural studies*.

Ostatecznie należy zauważyć, że wiele obserwacji dotyczących kultury kanadyjskiej mogłoby znaleźć zastosowanie także w przestrzeni studiów nad kulturą polską doby transformacji, a szczególnie w kontekście dynamiki elementarnych pojęć związanych z budowaną dziś polską tożsamością. Pytania o to, kim jest współczesny Polak, jak jego tożsamość jest zakorzeniona w historycznie warunkowanych metanarracjach, jakim zmianom pojęcie polskiej tożsamości narodowej podlega w świetle wpisania Rzeczypospolitej

Polskiej w struktury europejskie – podobnie jak wiele pytań podniesionych przez badaczy w odniesieniu do kultury Kanady – w nieuchronny sposób otrzeć się muszą o procesy związane z konstruowaniem narodowych mitów i „pękaniem” ich pozornie niewzruszonej, pozornie „oczywistej” dyskursywnej struktury. Z tego i z wielu innych powodów – warto w podsumowaniu niniejszej noty jeszcze raz przywołać słowa Douglasa Barboura, który ujmuje wartość omawianego tutaj zbiór nader trafnie:

Nie znam żadnego innego anglojęzycznego tomu, który przedstawiałby równie użyteczny wybór tekstów poświęconych tej tematyce. Jest dla mnie oczywiste, że jego redaktorce, Eugenii Sojce, udało się stworzyć bardzo ważny zbiór esejów podnoszących problem kanadyjskości i możliwych znaczeń tego pojęcia we współczesnym świecie.

I pod tym sformułowaniem podpisze się z pewnością każdy profesjonalny czytelnik. Dlatego wypada teraz czekać na pojawienie się przekładu tego znakomitego zbioru na język polski, aby wypracowane przez międzynarodowe grono kanadyistów stanowiska mogły wpływać na kształt języka refleksji i wskazywać możliwe jej kierunki także w badaniach kultury rodzimej.



**Dorota Filipczak**, *“Unheroic Heroines.” The Portrayal of Women in the Writings of Margaret Laurence*<sup>20</sup>. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2007, 423 str. (Wydanie w miękkiej oprawie. Pozycja anglojęzyczna.)

Poświęcona “niebohaterskim bohaterkom” Margaret Laurence praca Doroty Filipczak stanowi pierwsze w Polsce pełnowymiarowe monograficzne opracowanie dotyczące pisarstwa jednej z najważniejszych autorek kanadyjskiego kanonu literackiego. Z punktu widzenia systematycznego budowania świadomości specyfiki kultury kanadyjskiej w polskiej przestrzeni akademickiej wypada tylko żałować, że książka ukazała się w języku angielskim – choć nie sposób czynić z tego Autorce zarzutu. Przyjęte w nauce polskiej zasady punktowania prac akademickich zdecydowanie preferują pozycje anglojęzyczne, a w kontekście badań humanistycznych, szczególnie silnie powiązanych ze specyfiką konstruującego rzeczywistość języka, może to skutkować hermetyzacją refleksji w wyniku nie do końca uzasadnionej

<sup>20</sup> Polski przekład tytułu książki mógłby brzmieć: „»Niebohaterskie bohaterki«. Portrety kobiet w pisarstwie Margaret Laurence”.

dla nieomal czterdziestomilionowej grupy użytkowników języka polskiego jej anglicyzacji – nie wspominając już o ubocznym skutku takich odgórných decyzji, którym może się okazać istotne spowolnienie rozwoju polskiego języka naukowego. Zwracam na to szczególną uwagę, ponieważ Margaret Laurence, ciesząca się niezwykle wysoką pozycją wśród odbiorców anglojęzycznych, pozostaje dla czytelników polskich nieznaną, wobec czego książka Doroty Filipczak – która w przestrzeni anglojęzycznej wpisuje się w szerszy kanon naukowych wypowiedzi poświęconych pisarce – w polskojęzycznym obiegu naukowym zyskałaby zapewne wartość pracy pionierskiej. Wszak, jak pisze sama Autorka,

Szczególno statusu Margaret Laurence w Kanadzie dowodzi kształt krytycznych reakcji wobec jej dzieła, a dobitnej ilustracji dostarczają wprowadzenia do zbiorów artykułów poświęconych jej twórczości. We wypowiedzi zaczerpniętej z jednego z pierwszych poświęconych pisarce tomów William New nazywa ją „autorką o ugruntowanej pozycji i niekwestionowanych osiągnięciach”, która „opanowała rytmy i kadencje stanowiące o niepowtarzalnej jakości głosu wybrzmiewającego w kanadyjskiej mowie” po mistrzowsku, w stopniu znacznie wyższym, niż inni współcześni jej pisarze. Pośród zalet jej twórczości wylicza krytyk fakt, iż w swej twórczości Laurence kładzie nacisk na „regionalne zakorzenienie” literackiego dyskursu oraz na jej „niezwykły zmysł budowania postaci i skwapliwość, by opowiedzieć ich historię” [...]. Kristjana Gunnars nazywa Margaret Laurence „matką-założycielką literatury kanadyjskiej”, która „udzieliła głosu preriom Manitoby” [...]. Christian Riegel twierdzi z kolei, iż „przez całe swoje znakomite życie i cały okres swej wybitnej kariery Margaret Laurence wzruszała Kanadyjczyków tak, jak nie zdołał ich wzruszyć żaden z pisarzy wcześniej” [...]. Wiele podobnych komentarzy doszukać się można zarówno w wypowiedziach krytycznych, jak i prasowych. Podkreślając pisarską biegłość Margaret Laurence, autorzy tych wypowiedzi dają także wyraz prywatnym emocjom wobec osoby, która – w swoim czasie – „stała się najbardziej kochaną kobietą w Kanadzie” [...] (s. 7).

Dorota Filipczak przyjmuje wobec pisarki pozycję podobną, koncentrując się w swojej refleksji na problematyce „bliskiej” – tej związanej z kobiecością „nieheroiczną”, kobiecością w jej codziennym wymiarze, jednak w twórczości Margaret Laurence – kobiecością samoświadomą. Dzieli książkę na trzy części, które tytułuje odpowiednio: „Encountering a Stranger: Women in Laurence’s African Writings”, „Embracing a Stranger: The Heroines of the First Three Manawaka Novels” oraz “Becoming a Stranger: Women Writers”. W części pierwszej, dotyczącej „spotkań z kobietą innością”, omawia specyficzną portretowaną kobiecość w kontekście utworów zakorzenionych w somalijskich doświadczeniach Margaret Laurence oraz koncentruje się na problematyce kobiecości zabarwionej dyskursem rasy i „innością” kobiety w utworach



takich, jak *This Side of Jordan* oraz *Mrs. Cathcart*. W części drugiej, poświęconej akceptacji kobiecej inności, Filipczak koncentruje się na reprezentacjach kobiecości w tekstach *The Stone Angel*, *A Jest of God*, oraz *The Fire Dwellers*<sup>21</sup>, zaś w części trzeciej – podnoszącej problematykę procesów związanych ze „stawaniem się inną” – Autorka poddaje refleksji „kobiecość kreatywną” w utworach *A Bird in the House*, *The Diviners*, oraz *Dance on the Earth*.

Dominanty metodologiczne analiz proponowanych przez Dorotę Filipczak oscylują między studiami feministycznymi, perspektywami postkolonialnymi i antropologią kulturową (także w wymiarze teologicznym) – jednak to nie teoretyczna refleksja i wnioski z niej płynące stanowią główny nurt zainteresowania Autorki monografii. Oferując szerokie – nierzadko porównawcze – omówienia wybranych „portretów kobiecości” w twórczości Margaret Laurence, Filipczak świadomie proponuje czytelnikowi interpretacje potencjalnie otwierające pole do dalszej dyskusji nad „kobiecością zwyczajną” w skali wykraczającej poza lokalność świata przestawionego analizowanej pisarki. Laurence, jak zauważa Autorka,

[...] konstruuje swoje bohaterki z elementów uznawanych za poślednie i zgoła niebohaterskie przez zaściankową społeczność, w której funkcjonowała, a w szerszym wymiarze postrzegane jako takie także przez całą (głównie białą) anglojęzyczną Kanadę lat czterdziestych – lat jej młodości. W ten sposób przepowiada również pojawienie się problemów, jakie później okażą się palące<sup>22</sup> – problemów odrzuconych, zapomnianych, czy pogrzebanych. Imitując dyskurs kolonialny opowiada się po stronie jakości uznanych za nieczyste, wprowadzając ten sposób „brud” w klarowną i dbałą strukturę (ss. 399–400).

Szeroki ogląd kobiecych portretów Margaret Laurence – osadzony w kontekstach biblijnych – pozwala Dorocie Filipczak dojść do wniosków na temat potrzeby niełatwego i nieoczywistego kompromisu, zakorzenionej w antyteycznej dynamice kobiecego dyskursu twórczości kanadyjskiej pisarki:

Zwyczajne bohaterki – święte nie jesteśmy:  
Nieheroiczne, wredne, szczekamy, działamy  
Zmęczone, złe na los i moce nad nami  
Na szkodę naszą własną – i naszych kochanych (ss. 400–401)<sup>23</sup>

Jak wskazuje autorka monografii, w rozumieniu pisarki kobiecość, jak człowieczeństwo, niedoskonała, odnajduje swój pełny potencjał w „możliwo-

<sup>21</sup> Utwory te to trzy pierwsze powieści osadzone w fikcyjnej przestrzeni miasta Manawaka, fikcyjnego odpowiednika miasta Neepawa – rodzimego miasta Margaret Laurence.

<sup>22</sup> W oryginale mamy tu do czynienia z nawiązaniem do „Nuisance Grounds”.

<sup>23</sup> *Unheroic heroines saintly we aren't/We can be mean we can snarl and do / From tiredness anger at fates and powers / Damage to us and ours* [.]

ści poznania miłości, która przeistacza kobietę i odmienia jej niebohaterską egzystencję”. Taka transformacja – warunkująca transdyskursywne pojednanie – wiąże się jednak z bolesnym doświadczeniem cielesności, z wysiłkiem peregrynacji, z wykroczeniem poza ograniczenia odziedziczonego świata po to, by narodzić się mogła nowa jaźń – wewnętrznie niesprzeczna, harmonijna, jednocześnie dyskursywna i cielesna, która nawet w przestrzeni abiektu znajduje przestrzeń komunikacji. W tym sensie praca Doroty Filipiak zdaje się wskazywać powiązanie między pisarską koncepcją „pielgrzymką” ku kobiecej samoświadomości poprzez naoczne doświadczenie cielesności i inności a „stawianiem się kobietą” w rozumieniu Simone de Beauvoir i jej następczyń – a w kontekście kanadyjskim, także z budowaniem „domowej” przestrzeni w namacalnej inności nieudomowionego, niezdyskursywizowanego świata<sup>24</sup>.

Praca Doroty Filipiak, oparta w znacznej mierze na obszernych omówieniach akcji i bazujących na nich interpretacjach wizji kobiecości proponowanych przez Margaret Laurence, pozwala czytelnikowi dostrzec interesujący wzorzec kobiecej samoświadomości, jaki twórczość omawianej pisarki wydaje się proponować. Zastosowanie eklektycznej metodologii pozwala Autorce uniknąć pułapki polegającej na „narzuceniu” urodzonej w 1926 roku pisarce światopoglądu trzeciej fali feminizmu i postfeminizmu, dzięki czemu jej próba ukazania kobiecości w twórczości Margaret Laurence stanowi interesujący wkład w studia nad ewolucją literackich koncepcji kobiecości nie tylko w literaturze kanadyjskiej – warunkowanej specyficznym dyskursem tożsamościowym – ale także w przestrzeni pojmowanej szeroko współczesnej kultury Zachodu.

---

<sup>24</sup> – w rozumieniu Zuzanny Szatanik.

# Summaries

Agnieszka Rzepa

*It's a Bad Line. Canadian Re-visions: Postcolonialism,  
TransCanada and First Nations*

In the 1990s discussions on Canadian literature and culture were dominated by postcolonial discourses that coexisted with reflections on the Canadian model of multiculturalism. At the beginning of the 21st century the discussion on Canadian postcolonialism, and in particular on the position of Canadian literature in relation to postcolonial discourses, veered towards transcultural aspects of Canadian culture and literature. Such re-visions of the concept of postcolonial Canada as a “Second World” country have resulted in the emergence of an inspiring new concept of TransCanada, which – in the intention of its makers – should go beyond the postcolonial discourse, but which in fact remains entangled in it. The vision of TransCanada, just like the vision of postcolonial Canada, is complicated and problematized by the presence of the First Nations, their literatures and cultures. First Nations writers take active part in the developing discussion, inevitably focusing on the colonial dependence of the First Nations within Canada. Even though all the participants in the discussion have stressed the need to work out points of intersection and connection among different discourses on Canada, and in particular to take into account First Nations points of view, the net impression is often that of a “bad line call.” One of the most interesting aspects of this fluctuating context is the potential positioning of First Nations literatures vis-a-vis Trans.Can.Lit.

Bożena Zawisza

*Two Songs of Friendship. Judeo-Christian Philosophy  
of Friendship and the Worldview of the Nuuchahnulth Nation  
in the 21st century. Transcultural Reflections*

The author conducts a contrastive analysis of Judeo-Christian philosophy, represented by two European thinkers Jacques Derrida and Tadeusz Ślawek, with the worldview of Nuuchahnulth, a Canadian First Nation inhabiting the Western coast of Vancouver. The concept of friendship excluding such concepts as symmetry, equality, or mutuality in favour of opposition and decentralization of a viewpoint, is juxtaposed with the dominating principles of Tsawalk – the Nuuchahnulth worldview – which promote such values as the common origin and essence of all living beings, despite the apparent differences of race or skin colour. The analysis of the philosophical stances of Derr-

ida and Sławek, highlighting the importance of independence in each relation, promoting the variety, and even open opposition between friends, leads to the understanding of friendship as a process, in which not only one gets to know one's own culture but also acknowledges other cultures' value. Both Derrida and Sławek question traditional Judeo-Christian philosophical propositions, preparing ground for the revision of the existing division between the dominating and dominated. Both of them perceive in the development of friendship the possibility for the establishment of better world order. The Nuu-chah-nulth worldview, based on the assumption that heshook-ish tsawalk – everything is one, is purely the philosophy of friendship which accepts everyone without any exception. It rejects any artificially created divisions, resulting from the lack of knowledge, stereotypes and fear. All the same, Nuu-chah-nulth's mode of behaviour is conditioned by the existing network of relationships between all living beings.

Anna Branach-Kallas

Multicultural? Diasporic? Transcanadian Literature?

Transcultural Dialogue in Contemporary Canadian Fiction

Anna Branach-Kallas situates the analysis of Canadian racial minorities' literature in a transcultural perspective. The author focuses on the post-colonial, diasporic and transnational aspects of minority discourses. She maintains that to view Canadian literature from the theoretical perspective of diaspora and postcolonial studies allows to highlight the relation between the concept of nation and minority, to research cultural conflicts and hybrid identities and the modern mutations of colonial rhetoric. The purpose of such studies is not simply to assert that immigration and alterity are central to Canadian culture, but to reveal the differences between various diasporas and to indicate that racial conflict is fundamental to the history of Canadian nation. The author argues that the category of race applied to the study of Canadian literature provides an important analytical tool to transcend the provincianality of Canadian literature and to highlight the transcultural character of Canadian culture. The article analyses the concepts of multiculturalism, diasporic citizenship and global diasporas. It also scrutinises the notion of "TransCanada" launched recently by Smaro Kamboureli. Branach-Kallas claims that the transnational and transcultural focus of the "TransCanada" project has the potential to foreground the complexity of Canadian literature and culture, the intricate relations of the Canadian diasporas with other nations, and the involvement of Canada in modernity and globalisation.

Zuzanna Szatanik

Woman's Body/Space of Canada. Reflections on the Metaphor of  
"homeless body" in Selected Poems by Lorna Crozier, Jeni Couzyn  
and Joy Kogawa

The general aim of the following article is to analyze images of the body in selected poems by Lorna Crozier, Jeni Couzyn, and Joy Kogawa, in relation to the elusive, theoretical concept of Canadianness. The paper is divided into two parts: theoretical and interpretative. In the theoretical section, the author discusses the notion of Canadian national identity, its affinity to the construct of "Woman," as well as cultural meanings attributed to the female body. The interpretive section shows how the body images presented in the selected poems correspond to the ambivalence inscribed in theories of Canadianness and how, through these body representations, Canadianness is read and re-read. The author reads first a poem by Jeni Couzyn, titled "House of Changes," and concentrates on the notions of identity and belonging. An analysis of two poems by Lorna Crozier ("Alice" and "Sometimes My Body Leaves Me") follows, which points out that the woman's body appears to be unfamiliar and estranged. The last section of the interpretive part of the essay focuses on Joy Kogawa's "When Your Mirror Breaks," which is discussed with reference to the hunger for unity and fear of fragmentation examined in the poem. Throughout the text, the idea of "home" is used in order to indicate a site within which the concepts of identity and belonging are forged. The common saying "I'm home," after all, can be read not only as an indication of one's location, but also as an ontological confession.

Justyna Kucharska

Taming the Space „in-between.” Diasporic Cinema in the Context of  
Canadian Cinematography

The article deals with the development of a new cinematic genre – diasporic cinema, which is a result of works created by representatives of dispersed groups. The signifiers of the genre and a brief survey of diasporic directors' achievements have been outlined with reference to history and the organizational structure of Canadian cinematography stemming from cultural politics which mirrors ideas of multicultural policies. A brief outline of the history of Canadian cinema includes silent cinema, the turn of 1939, when National Film Board of Canada (NFB) was created, the October crisis of 1970 and trends of Canadian cinematography at the end of 20<sup>th</sup> century. Apart from the outline of documentary and feature works of Canadian directors the author of the text examines briefly the transformation of the concept of "diaspora" which has

considerably broadened its designation at the end of 20<sup>th</sup> century. Delocalisation brings a new concept of “home” which in the context of migration loses its traditional physical meaning in favour of space being tamed in the country of residence and the process of migration itself. These tendencies are visible in the modern Canadian cinema whose analysis proves that Canada is still struggling to determine its own identity and constructing national cinematography.

Tina Mouneimné-Wojtas

*Écritures migrantes: Québécois challenge.*

The essay analyzes *écritures migrantes* as a quebécois literary discourse relating both to the writing of immigrants and to migrant writing which is more metaliterary and aesthetic than sociological. The text examines a socio-cultural context of the development of *écritures migrantes* in the years 1980–2000 and particularly its ideological factors, writing strategies and aesthetic challenges in the society which for years has been struggling for identity in the English American continent. The author explores the extra-literary and literary reasons for the emergence of the migrant writing and also the challenges that both writers and critics of this literature have been facing. She poses many questions relating to the transcultural condition of writers associated with *écritures migrantes* and discusses problems of identity, literary tradition, choice of themes and language of writing as well as expectations of readers. She points to many factors dividing the writers (national origin, language, education, gender, generation, writing practice) but also reveals the linking element which is a confrontation with the quebécois literary system (with its institutions consecrating and legitimizing literature such as academic and press criticism, system of awards and subsidies or inclusion in or withdrawal from school curricula). The impact of immigration on *écritures migrantes* is, as the essay argues, indisputable, but the fact of self-interpretation and its role in the construction of identity is also a crucial factor. The term “challenge” relates to the traditional approach of critics to writing which still belongs to the sphere of “otherness”.

Krzysztof Jarosz

*On Land Surveyors and Navigators: Transcultural Dilemmas in the Literary Life of Contemporary Quebec*

The text is an introduction to the translation of the essay “Land surveyor and navigator” by Monique LaRue. It discusses specificities of the franco-phome culture of the Canadian province Quebec since its foundation as New France in 17<sup>th</sup> century until today, with a particular emphasis on the problems

of multiculturalism and its Quebec version termed as 'transculturality.' The issue of transculturality has become a crucial phenomenon of the 1980s due to the francophone immigrant writers who focused in their work on the problems of their individual and group identity while ignoring identity issues of the native francophone majority. The essay by Monique LaRue, unjustly read by an immigrant feminist Ghila Sroka as a manifestation of xenophobia, had incited in late 1990s a heated discussion which revealed a tension between native Québécois and immigrant population. The text provides a synopsis of the argumentation which formed a fundamental basis of discussion on the transculturality of Quebec in the late 20<sup>th</sup> century.

## ER(R)GO Informacje dla Autorów (zob.tez: [www.errgo.fils.us.edu.pl](http://www.errgo.fils.us.edu.pl))

**Problematyka:** kultura i jej wytwory; ontologia artefaktów; metodologia badań literaturoznawczych i kulturoznawczych; Teoria; literaturoznawstwo porównawcze; tendencje w kulturze/literaturze; związki interdyscyplinarne; pogranicza kultury/literatury, filozofii, antropologii, socjologii etc.; zmiany paradygmatów; trendy i konteksty; syntezy teoretycznoliterackie i kulturoznawcze – oraz obszary zbliżone.

Z wyjątkiem przekładów, *Er(r)go* drukuje wyłącznie teksty uprzednio nie publikowane. Nie zwracamy materiałów nie przyjętych do druku.

### Forma tekstu

1. Tekst należy składać w 2 egzemplarzach formatu A-4 (standardowy maszynopis). Do tekstu należy dołączyć dyskietkę w formacie *Word for Windows* (podwójne odstępy między wierszami, prawy i lewy margines 3 cm, czcionka Times New Roman CE 12 pkt., wcięcie nowego akapitu 1,25 cm, tekst wyjustowany do obu marginesów).
2. Wszelkie ilustracje, rysunki, ryciny itp. prosimy zamieścić na odrębnych stronach, a na dyskietce - w osobnym pliku z zaznaczeniem miejsca w tekście, gdzie należy je umieścić.
3. Przypisy należy przygotować w formie **przypisów końcowych** wedle niżej podanych wskazówek i przykładów:
  - a) **Książka:** Imię Nazwisko autora, *tytuł*, przeł. Imię Nazwisko tłumacza, miejsce wydania, wydawca rok wydania, strony.
  - b) **Artykuł w książce:** Imię Nazwisko autora, *tytuł artykułu*. W: *tytuł tomu*, red. Imię Nazwisko redaktora, miejsce wydania, wydawca rok wydania, strony.
  - c) **Artykuł w periodyku:** Imię Nazwisko autora, *tytuł artykułu*, „tytuł periodyku” rok, tom, nr, strony.
  - d) **Kolejne przypisy:** Nazwisko autora, skrócony tytuł, strony.

### Przykłady:

- a) Odo Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa, Oficyna Naukowa 1994, s.18.
  - b) Gianni Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, przeł. Barbara Stelmaszczyk, W: *Postmodernizm*, red. Ryszard Nycz, Kraków, Baran i Suszczyński 1997, s.128-144.
  - c) Kazimierz Bartoszyński, *Nietzsche dla naszych czasów*, „Teksty Drugie” 1998, 6 (54), s.115-123.
  - d) Marquard, *Rozstanie z filozofią...*, s.46.  
Vatimo, *Postnowoczesność...*, s.131.  
Bartoszyński, *Nietzsche...*, s.116.
4. Prosimy o dołączenie do każdego tekstu krótkiego streszczenia w języku angielskim lub polskim (ca 150-200 słów).

Redakcja zastrzega sobie prawo do dokonywania modyfikacji tekstu nie naruszających merytorycznej strony opracowania.

Manuskrypty i korespondencję proszę kierować na adres:

Wojciech Kaluga, *Er(r)go*, Instytut Kultury i Literatury Brytyjskiej i Amerykańskiej,  
ul. Gen. S. Grota-Roweckiego 5, 41-205 Sosnowiec. E-mail: [errgo@ares.fils.us.edu.pl](mailto:errgo@ares.fils.us.edu.pl)